This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

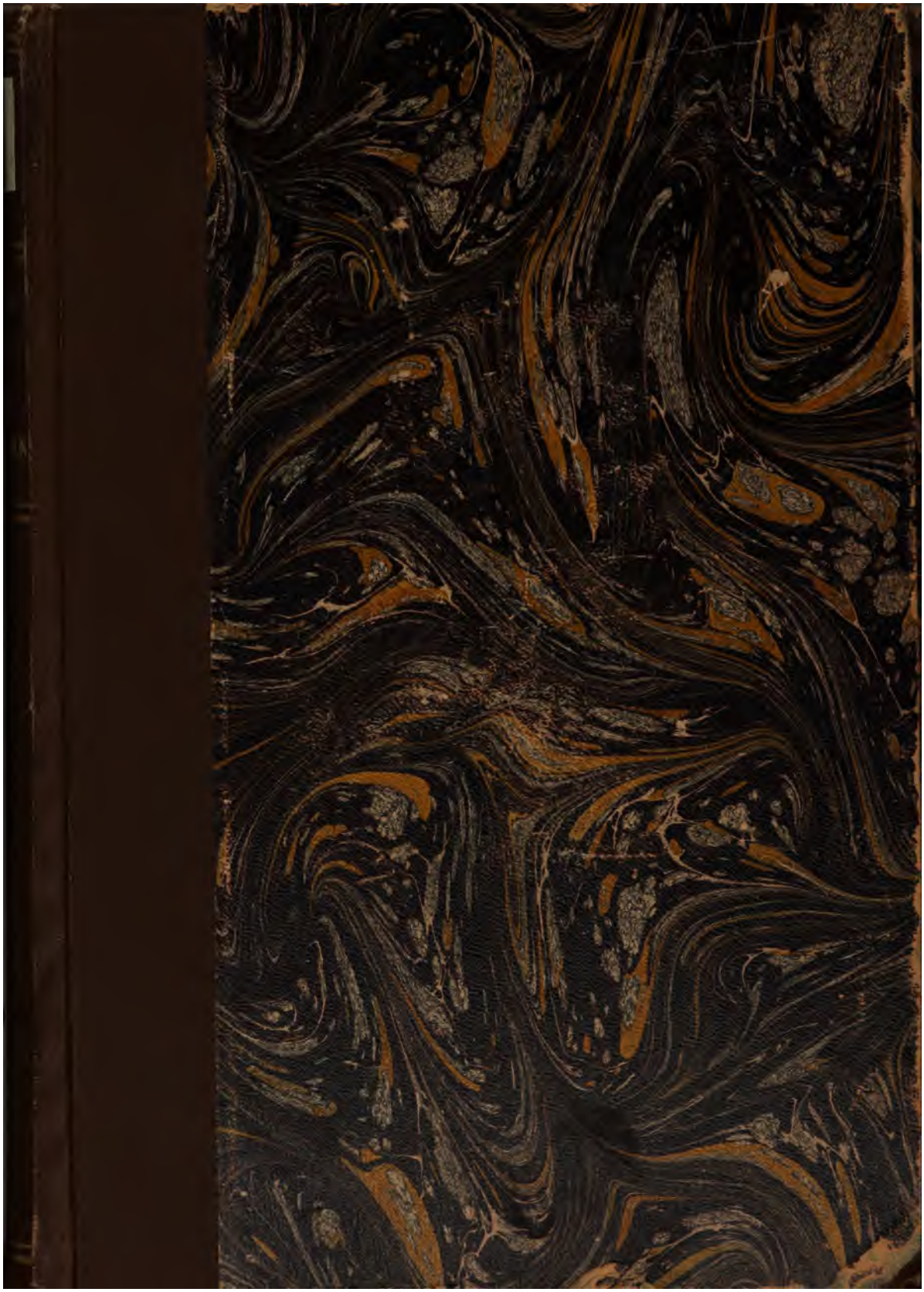
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



C628.92

HARVARD COLLEGE
LIBRARY

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER
(Class of 1814)

President of Harvard College

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences"

Die Moral

des

Clemens von Alexandrien.

Von

Dr. Wilhelm Capitaine,
Religions- und Oberlehrer am Gymnasium in Eschweiler.

σωτηρία τοίνυν τὸ ἕπεσθαι Χριστῷ.
Clem. Päd. I. 6. M. p. 281.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1903.

Die Moral

des

Clemens von Alexandrien.

Von

Dr. Wilhelm Capitaine,
Religions- und Oberlehrer am Gymnasium in Eschweiler.

σωτηρία τοίνυν τὸ ἕπεσθαι Χριστῷ.
Clem. Päd. I. 6. M. p. 281.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1903.

C 628.92

HARVARD COLLEGE
SEP 2 1920
LIBRARY
Walker fund

Die Drucklegung des Werkes „Die Moral des Clemens von Alexandrien“ wird hierdurch gestattet.

Paderborn, den 27. Februar 1902.

Das Bischöfliche General-Vikariat.
Schnitz.

Meinen Eltern

in Ehrfurcht und Liebe

gewidmet.

Der Verfasser.

Vorwort.

Die günstige Beurteilung, die meine Arbeit „De Origenis ethica“ (Münster 1898) bei katholischen und protestantischen Gelehrten des In und Auslandes fand, ermunterte mich, dem längst gehegten Lieblingsgedanken einer Bearbeitung der Moral der Kirchenväter in Monographieen meine Mufsezeit wieder zuzuwenden und zunächst die Moral des Clemens von Alexandrien in Angriff zu nehmen. Freilich ward mir bei der Überfülle des allseitig stark andrängenden Stoffes bald klar, dafs ein in der Seelsorge und im Lehrfache thätiger Priester auf die Dauer solche Riesenarbeit nicht werde fortsetzen können; gleichwohl mochte ich von der einmal angefangenen Bearbeitung des Clemens nicht abstehen, und ich schmeichle mir mit dem Gedanken, dafs vielleicht andere Theologen für die monographische Bearbeitung der patristischen Ethik sich allmählich finden werden. In der von mir geplanten Reihe der Monographieen sollte die Bearbeitung des Clemens vor der Ethik des Origenes stehen, und deshalb habe ich hier noch weiter ausgeholt, als ich es bei meiner Arbeit über Origenes gethan, so namentlich bezüglich der einleitenden und dogmengeschichtlichen Kapitel, die meinen beiden Büchern zugleich zur Grundlage dienen sollen. Die überaus reichen Litteraturquellen habe ich mit Fleifs gewissenhaft berücksichtigt und verwertet und um so mehr in der Berücksichtigung so vieler Autoren meine Freude gefunden, als gerade die patristischen Bearbeitungen ein angenehmes Feld für das brüderliche Beisammengehen und die freundschaftlich-offene Aussprache katholischer und protestantischer Gelehrten bieten. Sind wir auch in der Sache nicht immer gleicher Meinung, so ist doch das Interesse

und die Liebe für unsere Väter bei den Gelehrten beider Konfessionen gleich rege, und das vorurteilslose Streben nach Wahrheit macht die Patristiker trotz des konfessionellen Unterschiedes zu Kollegen und Freunden. Das ist mein Standpunkt bei der Beurteilung fremder Autoren. Für die Beurteilung meines eigenen wissenschaftlichen Standpunktes und über den Wert meiner Arbeit, die ich vor der Berufung in das seit Ostern mir übertragene hiesige Lehramt, umstürmt von den verschiedensten Berufsgeschäften, mit unverdrossener Liebe und Mühe zur Ehre Gottes und des katholischen Seelsorgeklerus zu Ende führte, möge mein Werk selbst sprechen.

Wegen der, wie ich glaube, übersichtlichen Anordnung des Stoffes, sowie der Verweisungen und Randtitel habe ich von einem ausführlicheren Inhaltsverzeichnis Abstand genommen.

Eschweiler, im Oktober 1902.

Dr. Wilhelm Capitaine.

Einleitung.[1]

Als das Christentum trotz fortwährender Verfolgung seitens der heidnischen Welt immer siegreicher seinen Einzug in die Reiche des Götzentums antrat, entstanden bald in den christlichen Städten Schulen, wo mit Fleifs und Gelehrsamkeit einerseits die christlichen Lehren verarbeitet, anderseits auch fortwährend Jünger herangeschult werden sollten, um mit genügender christlicher Bildung als Apostel der Lehre Jesu Christi vor den Heiden für die Religion des Gekreuzigten aufzutreten. Bedeutung erlangten in dieser Beziehung die christlichen Schulen zu Antiochien, Edessa, Rom, Cäsarea; die gröfste Berühmtheit aber erwarb sich die Katechetenschule zu Alexandrien. Freilich lag der Grund hierfür zum grofsen Teil in äufseren Verhältnissen und zumal in dem eigentümlichen Charakter dieser Stadt. Alexandrien war nicht nur eine Zeitlang der politische Mittelpunkt der Alten Welt gewesen, sondern war schon, ehe es diese Bedeutung erlangte, der Sammelpunkt mancher wissenschaftlichen Bemühungen, wurde späterhin geradezu der geistige Mittelpunkt der ganzen gebildeten Welt und behauptete selbst noch Jahrhunderte lang diese Stellung, nachdem es seine politische Macht längst verloren hatte.[2]

[1] Die Werke des Clemens sind citiert nach der grofsen Migneschen Ausgabe. Die Seitenzahl bedeutet die Spalten in dieser Sammlung. Wo längere Citate der Kirchenschriftsteller wörtlich angeführt werden, sind sie durchgängig der Kemptenschen Übersetzung entnommen.

[2] Über die ältesten Verhältnisse Alexandriens vgl. A. F. Daehne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilisophie. Halle 1834. I. Bd. S. 1—113. A. Richter, Neuplatonische Studien. Halle 1867. I. Heft, S. 34—43. Redepenning, Origenes, Darstellung seines Lebens

Alexandriens Gründung

Alexander der Grofse hatte durch die Gründung dieser Stadt wirklich ein Zeugnis seines weitschauenden Geistes gegeben. Thatsächlich war Alexandrien der Verbindungspunkt zweier Welten, die Brücke zwischen Orient und Occident. Sie rifs die Schranke, welche so lange die Welt getrennt hatte, nieder. Selbst was die Völker am schärfsten trennt, die geistige Scheidewand, der Unterschied in Bildung, der Gegensatz in der Religion, war hier bald gefallen. Alle Religionen der Alten Welt, alle philosophischen Schulen fanden sich in dieser Stadt. Sie lebten meist nicht nur ruhig nebeneinander, sondern gingen auch untereinander die mannigfachste Verbindung ein.[1]

und wissenschaftliche Bedeutung.

Weltberühmt war Alexandrien schon durch sein Museum und die beiden grofsen Bibliotheken in Bruchium und Serapeum. Philosophen aller Richtungen, Gelehrte aller Zungen traten hier mit ihrer Wissenschaft auf; zahlreiche Schriftsteller schrieben hier ihre Werke, und selbst wenn die Produktivität schliefslich oder wenigstens zeitweilig erlahmte und in philologische Kleinarbeit überging, so fand man auch hierbei noch ein fruchtbares Feld: man revidierte die alten Handschriften und erwarb sich schätzenswerte Verdienste um die Textkritik. Daneben blühten als einzelne Zweige der Philologie hauptsächlich Grammatik, Mathematik und Geographie. Neben diesen schliefslich doch mehr praktischen Fächern vergafs man dennoch das alte Steckenpferd, die Philosophie, nicht. Alexandrien blieb nach wie vor der Sammelplatz

---

und seiner Lehre. Bonn 1841. I. Bd. Denis, De la philosophie d'Origène. Paris 1884. Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Paris 1846. tom. I. p. 247. Siegfried, Philo von Alexandrien. Leipzig 1875. Bigg, The christian Platonists of Alexandria; eight lectures etc. Oxford 1886. lect. II.

[1] V. Courdaveaux, Clément d'Alexandrie in der Revue de l'histoire des religions publiée sous la direction de M. Jean Réville. tome XXV. 1892. Paris. N. 1. p. 289: Alexandrie n'était pas seulement le grand entrepôt commercial de l'Orient et de l'Occident, mais l'entrepôt intellectuel aussi de toutes leurs doctrines, le confluent où venaient se réunir toutes leurs idées. Brahmanisme, persisme, bouddhisme, religion égyptienne, philosophie grecque, tout s'y rencontrait et s'y mêlait, se heurtant ou se fondant, mais dans tous les cas préparant les esprits à une largeur de pensées, à une estime pour la raison et à un besoin de s'entendre avec ceux mêmes qui devaient difficilement se produire ailleurs.

aller philosophischen Systeme. Jüdische, heidnische, christliche Lehrer fanden allenthalben bereitwillige Zuhörer, und so konnte eigentlich jedes Philosophem, jeder noch so sonderbare Kult sich in Alexandrien ausbreiten.[1]

Eigentümlichkeit dieser Wissenschaft.

Natürlich darf man bei den alexandrinischen Philosophen nicht immer eine weltgeschichtliche Bedeutung vermuten; ebensowenig findet man bei ihnen immer wahre Originalität oder auch allseitig tiefere Kenntnisse und begründete Ansichten: bei allem Interesse für die Wissenschaft und allem Eifer für das Neue war doch der Alexandriner nicht durchweg so hoch angelegt. Er interessierte sich gern für die Kenntnisse alter Völker und ferner Zeiten; Einzelheiten und Kleinigkeiten, besonders wenn sie weit hergeholt und mit noch geheimnisreichem Dunkel umwoben waren, beschäftigten ihn gern. Es vermischte sich unterschiedslos das Wesentliche mit dem Nebensächlichen, und so auch die eigentliche Erklärung und Begründung mit einer geschickten Allegorie und mit symbolischen Erläuterungen. Beispiele hierfür finden sich bei den alexandrinischen Kirchenschriftstellern allenthalben.

Wirrwarr und Toleranz.

Bei diesem ewig alten Gang der Dinge und der ewig neuen Anregung durch die verschiedensten immer neu auftauchenden Elemente mufste sich naturgemäfs selbst bei den weniger Gebildeten ein gewisses Vertrautsein mit den jeweiligen Anschauungen, eine grofse Belesenheit in den Werken der Philosophen und Schriftsteller zeigen, allerdings auch ganz allgemein eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die objektive Wahrheit und eine Erschlaffung im Streben nach dem einen Wahren bemerklich machen. So verwandelte sich „das philosophische Wissen mehr oder weniger bei allen Sekten in eine oberflächliche, angelernte Bekanntschaft mit einer Anzahl lose verbundener Lehrsätze, und der Streit über die Wahrheit der so wesentlich verschiedenen Principien hörte allmählich auf".[2] So lernte man Toleranz gegen fremde Ansichten, und ebenso selbstverständlich verfiel man dem

[1] Bigg S. 25: it is probable that every school of Greek philosophy, except the ‚godless Epicurean', had its representatives among the Alexandrine Jews, but the favourite was Platonism, Peripeticism . . Stoicism.

[2] Redepenning I. S. 18.

Eklektismus oder, noch schlimmer, der Skepsis. Es fiel ja wirklich bei solchem Wirrwarr von Kenntnissen und Meinungen die Fähigkeit zu prüfen und selbständig zu unterscheiden schwer. So ging es, bis dann von Zeit zu Zeit wieder ein bedeutenderer Philosoph auftrat und mit seiner neuen Lehre die alten Ansichten in Vergessenheit brachte, wie es besonders durch die Neupythagoreer und zuletzt durch die Neuplatoniker geschah.

Alexandriens Wohlstand.

Alle diese wissenschaftlichen Anregungen und Leistungen waren gegeben durch den Wohlstand, der in Alexandrien herrschte. Im günstigsten Punkte am Nildelta gelegen, hatte die Alexanderstadt sich rasch zu hoher Blüte und zu glücklichem Wohlstande gebracht. Der Handel blühte, ein vernünftiger Unternehmungsgeist machte sich alle Land- und See-Verkehrsmittel dienstbar. Auch die Juden hatten sich früh in Alexandrien niedergelassen und gaben dem ganzen geschäftlichen Leben manchen neuen Anstofs.

Juden in Alexandrien.

Nach einigen Andeutungen bei den Propheten Isaias und Jeremias müssen die Juden wohl schon früh nach Ägypten gekommen sein. Später wurden unter Alexander dem Grofsen jüdische Kolonisten nach Alexandrien geschickt, welchen späterhin manche Nachzüge folgten. Gleich anfangs trat schon der jüdische Handelsgeist und ihr Kaufmannsgeschick hervor; sie bekamen schnell grofsen Einfluſs auf den Handel und auf dessen Leitung und beherrschten später das Meer wie auch die Nilschiffahrt. Die Handelsgeschäfte, besonders die Ausfuhr, lagen in ihren Händen. Auch die sonstigen geschäftlichen Zweige ergriffen sie, und in jeder Art des Handwerks hatten sie ihre Meister. Sie hatten eine eigene Leitung und Obrigkeit, an deren Spitze der Ethnarch stand. Dieser vertrat das Judenvolk nach allen Seiten und regelte auch ihren Verkehr mit den Heiden. Dabei war der Verkehr mit dem alten Heimatlande ein recht reger. Selbst wenn die alexandrinischen Juden einen eigenen Tempel in Leontopolis und viele Synagogen in Alexandrien erbauten, wenn sie selbst ein eigenes Synedrium einrichteten, blieb Jerusalem doch die allgemein anerkannte Metropole.[1]

[1] Siegfried S. 7. In Alexandrien waren nach Philo nicht weniger als eine Million Juden. Bigg S. 2.

Litterarische Thätigkeit der Juden.

Trotz ihrer bevorzugten Thätigkeit in Handelsunternehmungen bewahrten sich die Juden genug Verständnis für Kunst und Wissenschaft, und von ihrer religiösen Gesinnung geben die in Alexandrien verfafsten Schriften ein schönes Zeugnis. Vom Buche der Weisheit abgesehen ist die hier entstandene Septuaginta ein hervorragendes Werk wissenschaftlichen Eifers und religiöser Gesinnung. Es entstanden hier noch einige andere jüdische Schriften, so über die Geschichte Israels, wovon uns bei Eusebius noch einige Bruchstücke erhalten sind.[1] Desgleichen haben wir noch Teile eines Dramas über den Auszug aus Ägypten und Bruchstücke mehrerer Gedichte.[2] Wie ganz Alexandrien überhaupt, so stand auch die dortige jüdische Bevölkerung fortwährend unter dem Einflusse der grofsen alten Philosophen. Besonders wirkten Plato durch seine ideale Richtung und die Stoiker durch ihre hohe ethische Gesinnung mächtig auf sie ein. Manche Erklärer wollen sogar den Einfluls dieser Philosophen in den deuterokanonischen Büchern finden.[3]

[1] Euseb. praep. ev. III. 17.

[2] Siegfried S. 7.

[3] Die protestantischen Forscher scheinen einstimmig diese Ansicht zu haben. Richter S. 38. Bigg S. 4, 5: Even before the completion of the Septuagint this tendency was at work. Platonism is discoverable in the Pentateuch, Stoicism in the apocrypha. Nach Siegfried S. 7 finden sich die Einflüsse der verschiedenen philosophischen Richtungen in fast allen Überbleibseln der alexandrinischen Litteratur: Platonische Unsterblichkeitslehre und Präexistenzlehre im Buch der Weisheit (c. VIII. 19 f.), die Lehre von der Umbildung eines formlosen Stoffes durch die göttliche Intelligenz ebendas. c. XI. 18, die Lehre vom Leibe als Sitz der Sünde c. I. 4. VIII. 20. (Vgl. Siegfried S. 22.) „Stoische Lehren finden sich oft in fast wörtlicher Übereinstimmung im vierten Makkabäerbuche, in den jüdischen Stücken der Sibyllinen und auch im Buche der Weisheit, welches c. VII. 22 das göttliche Wesen in der Weise der Stoiker als *πνεῦμα νοερόν* bezeichnet und c. VII. 24 vom Hindurchgehen der Weltseele durch alle Dinge redet mit deutlichem Anklange an den stoischen *λόγος σπερματικός*. Die Bezeichnung des Göttlichen als *λεπτόν* im B. d. W. c. VII. 22 ist aus Anaxagoras entlehnt. Ob auch in der alexandrinischen Bibelübersetzung derartige Spuren griechischer Philosophie sich finden, ist streitig.“ Daehne und Gfroerer haben dies nachzuweisen gesucht, Siegfried wagt sich nicht zu entscheiden. S. 8. Auch Vacherot I. Bd. S. 139 Anm. meint, es sei verwegen, jede Spur von griechischer Philosophie dem Buche d. W. abzusprechen: La Sagesse, principe

Befürchtung der Juden.

Die Juden wufsten sich als das auserwählte Volk, als die Träger der göttlichen Offenbarungen und Verheifsungen. Mit Stolz hatten sie immer ihr Heiligtum geliebt und die heiligen Schriften bewahrt. Gerade die heiligen Bücher waren immer ihr gröfster Stolz gewesen, und man gestand sich gern, dafs kein Volk in der Welt den alttestamentlichen Büchern etwas Ähnliches an die Seite setzen konnte. Dieser allerdings richtige, von den Heiden aber dennoch nicht anerkannte Gedanke begleitete die Juden auch nach Ägypten. Bei dem hier herrschenden regen Geistesleben schien der heiligen Wissenschaft eine recht gefährliche Konkurrenz erwachsen zu sein. Die jüdischen Gelehrten wollten in jeder Beziehung sich dem Heidentum gewachsen zeigen, sie sahen ihre Hauptaufgabe darin, zu beweisen, dafs die von ihren Vätern überkommenen Offenbarungen nicht durch die Erfolge heidnischer Wissenschaft erschüttert werden könnten. Dabei schmeichelte sich der Jude mit dem Bewufstsein, dafs alle religiöse Erkenntnis, die bei den einzelnen philosophischen Sekten gefunden wurde, sich doch viel klarer und schöner in den heiligen Schriften fände, und da wiederum das höhere Alter der hebräischen Bücher feststand, so lag der Gedanke, dafs die späteren heidnischen Schriftsteller durch irgend welche Bekanntschaft mit der Bibel zu ihren religiösen Resultaten gekommen seien, von selbst nahe.

---

d'origine tout orientale, y semble revêtir quelques-uns des attributs caractéristiques du Dieu des Stoïciens etc. Vacherot findet S. 140 in den zahllosen Änderungen des Originaltextes, besonders bezüglich der Theologie und Kosmologie, den Beweis, dafs auch die Septuaginta unter stark platonischem Einflusse entstanden sei. Man kann unbedenklich zugeben, dafs den Verfassern dieser deuterokanonischen Bücher manche platonische und stoische Lehren bekannt waren. So konnten sie die philosophische Sprachweise auch dem Ausdruck des göttlichen Gedankens leihen, doch bleibt der Sinn kein heidnisch-philosophischer. Übrigens finden sich Weish. VII. 22 neben dem Ausdrucke *πνεῦμα νοερόν* noch 24 andere Bezeichnungen für die Gottheit, und VII. 24 ist es geradezu unrecht, statt der dort ausgesprochenen Einfachheit und Unermefslichkeit Gottes von dem „Hindurchgehen der Weltseele durch alle Dinge" zu reden. In gleicher Weise tragen auch die übrigen protestantischerseits gerügten Stellen einen solchen Sinn, der mit der Aufnahme dieser Bücher katholischerseits in die Zahl der inspirierten Bücher vollständig im Einklange steht.

Doch galt es zunächst, auf friedlichem Wege diese religiösen Ansichten zu vergleichen und zu erklären. Das einfachste Mittel, die Übereinstimmung beider Wissenschaften zu lehren, war die Allegorie.[1] Gerade die Schriftsteller, welche von den alexandrinischen Juden studiert wurden, hatten die Allegorie benützt. So erwähnt Plato schon einige allegorische Erklärer Homers.[2] Später bemühten sich die Stoiker ganz allgemein, Homer allegorisch zu erklären.[3] In der That war Homer ein prächtiger Autor, und die Allegorie, die allmählich zu einer förmlichen Kunstübung wurde, konnte alles Mögliche aus ihm beweisen. Selbst die höchsten ethischen Wahrheiten liefsen sich aus Homer beweisen. So fanden die Stoiker und Platoniker in Homer Belege dafür, dafs die Tugend lehrbar sei. Die Stoiker bewiesen ebenso aus Homer, dafs die Tugend zur Glückseligkeit genüge. In Homer fand man sowohl Belege für die stoische *ἀπάθεια*, wie für die peripatetische *μετριοπάθεια*, die nur im Affekt Mafs halten wollte. Ebenso fanden die Aristoteliker im Homer ihre ethischen Affekte, die *ἀστεῖα πάθη*; in Homer wurde sowohl das pythagoreische Schweigen, wie die epikureische *ἡδονή* empfohlen. Für alle Künste: Musik, Rhetorik, Medizin fand man in Homer reichliche Begründung.[4]

Ausflucht zur Allegorie bei den Philosophen.

Das war verlockend für die hellenisierenden Juden. Die heidnische Wissenschaft hätte ihnen gern ihre Bibel entrissen; ohne die Bibel aber hätte das jüdische Volk schnell seine religiöse Zusammengehörigkeit verlieren und so bald in der Vermischung mit den verschiedensten heidnischen Elementen seinen Untergang finden müssen. Der Gedanke einer allegorischen Verwertung der Bibel lag zu nahe. In der Bibel fanden sich sogar einige allegorische Andeutungen. Zwar sind es meistens deutero-

Entstehung der Allegorie bei den Juden.

---

[1] Bei dieser Darlegung der jüdischen Verhältnisse in Alexandrien, besonders auch der folgenden Entwicklung der Allegorie stütze ich mich auf Siegfried S. 9—27.

[2] De rep. II. 605. Es sind dies Theagenes von Rhegium, Metrodorus von Lampsacus, Stesimbrotus von Thasus und Glaucus.

[3] Vgl. das Nähere hierüber und die Belege bei Siegfried S. 10, 11—16.

[4] Siegfried S. 15, 16.

kanonische oder mehr noch apokryphe Schriften, die diesbezüglichen reichen Anlafs boten;[1] von den Büchern erster Art zeigt sich namentlich das Buch der Weisheit stark in allegorisierender Exegese der Bibel, um das heidnische Denken mit dem jüdischen Glauben zu vereinigen.[2] Aber auch die protokanonischen Bücher geben, besonders in den prophetischen und überhaupt poetischen Schriften, der allegorischen Deutung Spielraum genug.

Der erste, der in bestimmter Weise die stoische Mythendeutung auf die Schriften des Alten Testamentes anwandte, war der Jude Aristobulus, ein Peripatetiker, der in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vor Christus als Lehrer des Ptolemäus Philometor lebte.[3]

Heidnische Wissenschaft den jüdischen Büchern entlehnt.

Wenn die Stoiker schon darzuthun gesucht hatten, dafs alle Philosophen, Forscher, Dichter ihre Weisheit aus Homer entlehnt hätten, so lag für einen Juden die Versuchung nahe, auf das hohe Alter seiner heiligen Bücher sich berufend, noch einen Schritt weiter zu gehen und den Stoikern gegenüber zu behaupten, dafs selbst Homer noch nicht die Urquelle sei, sondern dafs die ganze

[1] Mit Unrecht rechnet Siegfried das vierte Makkabäerbuch zur „Bibel"; nur flüchtig hat man dieses eigentümliche Predigtwerk zur Bibel rechnen können. Ob Flavius Josephus sein Verfasser ist oder irgend ein anderer Jude, jedenfalls darf man das Buch in die angegebene Kategorie der die Allegorie begünstigenden Schriften setzen. Vgl. Clementz, Des Fl. Josephus kleinere Schriften. Halle. S. 207—212.

[2] Ich begreife nicht, weshalb die Anwendung der Allegorie in den späteren alttestamentlichen Büchern, die doch durch ihren hohen dichterischen Schwung zumeist schon die Anwendung von Bildern und Gleichnissen rechtfertigen, zum Vorwurf für die Verfasser sein könnte. Siegfried spricht von einem „Wuchern" der allegorisierenden Exegese im Buche der Weisheit. Aber die Gründe, auf die sich sein ganzer Tadel stützt, klingen im Munde eines Katholiken anders. So wirft Siegfried S. 24 es dem Verfasser vor, dafs die Schlange der Teufel sei, dafs die Wolkensäule eine Erscheinung Gottes, die Himmelsleiter ein Symbol der Weltregierung, ägyptische Finsternis ein Symbol der einstigen Strafe und Gewissensangst sei.

[3] Über diesen Philosophen vgl. Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mainz 1888. I. Bd. S. 184. Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie. III. 2. S. 219 f. Er schrieb nach Eusebius Erklärungen des mosaischen Gesetzes für den König, von welchen in der praeparatio ev. des Eusebius und auch an zwei Stellen der Stromata des Clemens Alex. noch Bruchstücke erhalten sind.

heidnische Litteratur samt Homer, Hesiod, Orpheus, Linus aus den Büchern der Hebräer komme. Im Interesse des guten Zweckes glaubte man selbst Unehrlichkeiten sich erlauben und den heidnischen Schriftstellern erfundene Aussprüche unterlegen zu dürfen. So glaubte Aristobulus selbst den Nachweis erbringen zu können, dafs die ganze Aristotelische Philosophie aus dem Alten Testamente herzuleiten sei.[1] Die Methode, der er sich hierbei bediente, war die der stoischen Allegoristik.[2] In ähnlichem Gange bewegt sich der Aristäasbrief mit seiner Deutung des Gesetzes.

So ist im letzten vorchristlichen Jahrhundert diese Allegoristik unter den griechischen Juden allenthalben im Schwunge; immer kehrt der Grundgedanke wieder, „dafs die Wahrheit in den heiligen Büchern der Juden meistens unter Bildern vorgetragen wird, während die griechische Philosophie das Bild fallen liefs und den reinen Gedanken, welcher unter dem Bilde sich darstellt, zur Geltung brachte".[3]

Licht- und Schattenseiten der Allegorie.

Wohl verwarfen manche Juden diese Erklärungsweise, und namentlich mochte ihnen die durch die Allegorie begründete Accommodation der jüdischen Offenbarungslehren an die Lehrsätze der griechischen Philosophie als rationalistisch erscheinen, was sie in der That ja ist, und ebenso mochten sie in der ganzen Interpretationsweise eine Verflüchtigung des biblischen Inhaltes, die schliefslich zu einer förmlichen Verflüchtigung des ganzen Judentums überhaupt führen müsse, finden; andere, wohl die Mehrzahl, nahmen die neue Methode mit Freuden auf, weil sie hierin die Rettung und Verteidigung des auserwählten Volkes erblickten; wieder andere nahmen aber auch, froh, bei solcher allegorischen Auffassung der Bibel sich von einem Gesetze frei machen zu können, das zumal in einer heidnischen Weltstadt mehr wie einmal drückend und öfters geradezu zum Gespött

[1] Clem. Al. Strom. V. 14. p. 145: *Ἀριστοβούλῳ . . βιβλία γεγονέναι ἱκανά, δι' ὧν ἀποδείκνυσι τὴν περιπατητικὴν φιλοσοφίαν ἔκ τε τοῦ κατὰ Μωϋσέα νόμου καὶ τῶν ἄλλων ἡρτῆσθαι προφητῶν.*

[2] Siegfried S. 25. Beispiele hierfür daselbst S. 25, 26. Vacherot I. Bd. S. 139—142. Daehne I. S. 55, 56.

[3] Stöckl, Lehrb. I. S. 183.

der Nichtjuden sein mufste, die Allegorie mit vollem Herzen auf. Aus welchem Grunde man auch die Allegorie liebte: sie war überall verbreitet, und Philo beruft sich ausdrücklich auf viele Vorgänger.

Philo. Bahnbrechend und tonangebend in seiner Erklärung wie in seiner Lehre wurde Philo, in dem alle Arten der alexandrinischen Schriftauslegung sich vereinigten, und der dann seinerseits wieder für die ganze Schar nicht nur jüdischer, sondern auch christlicher Forscher von durchgreifendem Einflusse ist.

Philo war der Hauptvertreter der griechisch-jüdischen Religionsphilosophie. Die Kirchenväter sprechen ihm eine ganz hervorragende Kenntnis der heiligen Bücher zu; aber ebenso vertraut war er mit den Lehren der verschiedensten griechischen Philosophensysteme. Er führt die bisher übliche Allegorie im weitesten Sinne durch und verwirft den Wortsinn geradezu als niedrig und Gottes unwürdig, der zwar nach Menschenweise spreche, aber durchaus nicht nach Menschenweise aufzufassen sei. Nur bei den Geboten liefs Philo die buchstäbliche Bedeutung und demgemäfs auch die Pflicht der auf wörtlicher Auffassung beruhenden Erfüllung gelten, wenn er auch dabei immer noch einen höheren geheimnisvollen Sinn verborgen fand.[1]

Philos falsche Auffassung der jüdischen Religion. Durch Philo eigentlich trat Israel aus dem engen Kreise, in dem es sich als auserwähltes Volk fühlte, heraus und teilte von seiner Lehre der ganzen Welt mit. So wurde allerdings der etwas enge naturale Partikularismus durchbrochen, anderseits aber auch ein gefährlicher Grund zur Aufhebung der jüdischen Eigentümlichkeit gelegt. Bei seiner grofsen Begabung und trotz der in manchen Dingen welthistorischen Bedeutung, die man Philo zuschreiben mufs, hatte er für die grofsen Offenbarungswahrheiten nimmer das richtige Verständnis; der eigentliche Kern der Geschichte und Offenbarung erblafst bei ihm, es sind nur Schattenbilder, die bei seiner allegorischen Deutung aus der ganzen biblischen Geschichte übrig bleiben; in seinen Augen war ja die

[1] Stöckl, Lehrb. I. S. 184 f. Daehne I. 98 f. Vacherot I. 142 f. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg 1888. I. S. 93—101. Huber, Die Philosophie der Kirchenväter. München 1859. S. 3—10. Siegfried a. a. O.

gesamte übernatürliche Gottesoffenbarung nur ein grofses allegorisches Lehrgedicht, welches erst durch kunstsinnige Erklärung verstanden werden wollte. Die Idee des thatkräftigen Jehova, des Gottes Israel, ist bei ihm verschwunden; sein Gottesbegriff wird abstrakt und negativ gefafst. Stoische und platonische Gedanken tragen die Logoslehre des Philo, ein offenbarer Dualismus zeigt sich in seiner ganzen Lehre. So lief im Grunde genommen die ganze Allegoristik, die doch zum Schutze der jüdischen Lehre angerufen worden war, zu ihrem Nachteile aus.[1]

Einfluſs Philos auf spätere Schriftsteller.

Kein Schriftsteller vielleicht ist für alle späteren griechischen wie lateinischen Kirchenschriftsteller von solchem durchgreifenden Einfluſs gewesen wie Philo. Deshalb soll seine Bedeutung und sein Einfluſs auf die späteren kirchlichen, namentlich alexandrinischen Schriftsteller etwas näher dargelegt werden.[2]

Philos Einfluſs auf die jüdische und biblische Litteratur.

Es war ein gewaltiger Sauerteig, den Philo in die Welt geschleudert hatte. Unter Philos Einfluſs steht Numenius, der Vorläufer des Neuplatonismus, noch mehr Plotin, zumal in seiner Ethik.[3] Hatte Philo grofse Einwirkung auf die ganze jüdische Litteratur, auf Josephus, die Targumim, den Midrasch, die Kabbalah,[4] so besonders auch auf die christliche Schriftauslegung. Daſs Philos Gedanken und Bilder teilweise Gemeingut geworden waren, ergibt sich schon aus dem Umstande, daſs in den Evangelien, wie besonders in den paulinischen Briefen und im Jakobusbriefe manche Ähnlichkeiten sich finden, die auf das Bekanntsein mit Philo schliefsen lassen.

---

[1] Siegfried S. 150: „Die allegoristische Verteidigung richtete den Gegenstand ihres Schutzes völliger zu Grunde, als es der grimmigste Angriff der Freigeister vermocht hätte."

[2] Eine etwas näher auf Philo eingehende Untersuchung erscheint deshalb nötig, weil geradezu sämtliche christlichen Lehrer wenigstens in einzelnen Punkten von ihm abhängig sind. Von hier aus begreift sich auch mancher bei allen Vätern vorkommende Gedanke, manche Sprechweise und manches Bild. Die folgende Darstellung von Philos Lehre und Einfluſs ist hauptsächlich nach Siegfrieds schon mehrfach citiertem Werke gegeben. Vgl. daneben noch Daehne I. S. 114—438.

[3] Vgl. Richter Heft V, Die Ethik des Plotin. Stöckl, Lehrb. I. S. 197 f.

[4] Siegfried S. 278—302.

Philos Einfluß auf die ersten christlichen Schriftsteller.

Die griechischen Kirchenväter kannten oder benützten wenigstens Philo. So Barnabas und die älteren Apologeten. Es enthält namentlich der Gottesbegriff bei Justin manches, was an Philo erinnert. Ähnlich Theophilus und Athenagoras. Die ganze Logoslehre steht bei den meisten Vätern wenigstens dem Ausdrucke nach unter Philonischer Einwirkung.[1] In der Lehre von der Erschaffung des Menschen, besonders in der allegorischen Auslegung der Schrift finden sich überall die Spuren Philos.

Philos Einfluß auf die Gnostiker.

Philos Einfluß auf die Gnostiker ist allgemein zugegeben. Alle gnostischen Systeme haben folgende vier Grundsätze, welche zuerst in dieser Klarheit und Vollständigkeit von Philo aufgestellt wurden. Das ist der abstrakte Gottesbegriff, die Lehre von den Mittelwesen und dem Logos, die Lehre von der bösen Natur der Materie und des Leibes und die Ansicht von der Ascese als dem allgemeinen Erlösungsmittel. Und nicht nur der Inhalt dieser Lehre, sondern auch der Ausdruck stimmt mit dem Philos überein.[2]

Es ist leicht begreiflich, daß auch das Christentum in Alexandrien recht stark von Philonischen Ansichten durchtränkt worden ist.

Einführung des Christentums in Alexandrien.

Das Christentum war bereits früh nach Alexandrien gelangt. Nach Eusebius[3] war ja Markus nach Ägypten gekommen und hat dort zuerst das Evangelium gepredigt und „in Alexandrien selbst zuerst Gemeinden gegründet". Sogleich hätte eine sehr große Menge Männer wie Frauen das Evangelium angenommen, so daß deshalb gerade Philo die ganze Lebensart der Christen in einem eigenen Werke beschrieben habe.[4] In der That war ja eine Stadt mit so vielen Vorzügen wie Alexandrien trotz aller entgegenstehenden Mängel ein fruchtbares Gebiet für die christlichen Glaubensboten. Die weite Verbreitung der verschiedenen Kenntnisse gab passende Anknüpfungspunkte für den christlichen Lehrer, die Zerfallenheit und Hohlheit mancher philosophischen Ansichten

[1] Den Beweis hierfür s. weiter unten.

[2] Siegfried S. 341—343.

[3] Hist. eccl. II. 16.

[4] Nach Euseb. H. E. II. 17 ist gemeint die Schrift de vita contemplativa seu supplicum virtutibus.

mufste die kindlich einfache Lehre des Katecheten glücklich empfehlen. Der Sieg der christlichen Wahrheiten, namentlich die Erhabenheit der Moral mufste bei dem beständigen Haschen und Ringen nach Wahrheit von den einzelnen zu vielen sich hinüberziehen.

Kein Wunder, dafs also die Kirche ihre erste Katechetenschule in Alexandrien aufschlug. Dieser äufserlich glückliche Umstand fand eine wichtige Stütze an den Katecheten selbst. Männer, so hervorragend an Wissenschaft und Heiligkeit, wie Pantänus, Clemens, Origenes, konnten kühn den Kampf mit allen Elementen der ganzen antichristlichen Welt aufnehmen, und leicht trieb so der erste nachhaltige Erfolg der christlichen Lehre immer neue und gröfsere Scharen heilsbegieriger Heiden in die Schule so berühmter Lehrer. Katechetenschule zu Alexandrien.

Die alexandrinische Katechetenschule war um die Mitte des zweiten Jahrhunderts gegründet und der Aufsicht des Bischofs von Alexandrien unterstellt worden.[1]

---

[1] Man hat, verleitet durch eine Bemerkung des hl. Hieronymus über Alexandrien (ubi a Marco evangelista semper ecclesiastici fuere doctores, catal. c. 36) geglaubt, der Ursprung dieser Schule liefse sich bis auf den hl. Markus zurückführen. Hieronymus erläutert an der angezogenen Stelle nur die Bemerkung des Eusebius H. E. V. 10: *ἐξ ἀρχαίου ἔθους διδασκαλείου τῶν ἱερῶν λόγων παρ' αὐτοῖς συνεστῶτος* (iuxta quandam veterem in Alexandria consuetudinem). Eusebius, der selbst die Schule für sehr alt hielt, sagt an der angeführten Stelle *ἡγεῖτο δὲ τηνικαῦτα* (180) *τῆς τῶν πιστῶν αὐτόθι διατριβῆς . . . Πάνταινος*. Vielleicht kann man, wie Redepenning meint, die Bemerkung Tertullians adv. haer. c. XIV., wo er von einem doctor gratiae, scientia donatus spricht (vgl. auch c. III. daselbst), und eine gelegentliche Angabe des Philippus von Sido in Pamphylien (in den fragm. der *ἱστορία χριστιανική* bei Dodwell in dissert. in Iren. Oxon. 1689, S. 488, 497), der einen Philosophen Athenagoras erwähnt, auf die Vorgänger des Pantänus beziehen. Redepenning I. S. 63, 64. Möhler, Patrologie I. S. 432. Bigg. S. 44. Bigg S. 36 sagt, dafs nach den ältesten Traditionen Barnabas zuerst das Evangelium in Alexandrien verkündigt habe. (Ps.-)Clem. hom. I. 8. Gewöhnlich werde allerdings die Gründung der Kirche selbst dem Markus zugeschrieben, an dessen Grabe in den ersten Zeiten ja auch die Patriarchen von Alexandrien gewählt wurden. Vgl. daselbst S. 36 über den Zustand der dortigen Kirche und Katechetenschule. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte 3. Aufl. Halle 1893 S. 106 hält es für möglich, dafs die alexandrinische Katechetenschule

Charakter dieser Schule.

Sollte sie zwar, wie Eusebius meint, anfangs lediglich eine kirchliche Katechumenenschule sein,[1] so entwickelte doch bei den oben dargelegten Verhältnissen Alexandriens die Anstalt sich bald, schon gegen Mitte des zweiten Jahrhunderts, zu einer förmlichen theologischen Hochschule, an welcher gefeierte Lehrer, mit dem ganzen Wissen ihrer Zeit ausgestattet, auch die ganze nur erreichbare, zumal griechische Wissenschaft in den Bereich ihres Unterrichtes zogen und selbst die entlegensten Kenntnisse zur Erklärung der heiligen Schriften, namentlich aber zur Verteidigung der christlichen Wahrheiten dienstbar machten.[2]

Unterrichtsgang.

Aus den Werken des Clemens und Origenes, aus der Lobrede des Gregor Thaumaturgus über Origenes, besonders aber auch aus der Beschreibung der alexandrinischen Lehrer und der

gnostische Anfänge gehabt habe. Krüger, Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten. Freib. u. Leipz. 1895 bestreitet S. 81, 99, dafs bereits Athenagoras erster Vorsteher der Katechetenschule gewesen. Vgl. auch des näheren Harnack, Alex. Katechetenschule [in Gesch. d. altchr. Litt. Leipzig 1893] I. S. 356 f. Weitere Litteratur Bardenhewer, Patrologie. Freib. 1894. S. 141. F. Lehmann, Die Katechetenschule zu Alexandrien. Leipzig 1896. verwirft die Annahme einer ersten Gründung dieser Schule durch Markus (S. 11), ebenso die durch Athenagoras, S. 16. Letztere Annahme stützt sich nur auf die unglaubwürdige Angabe des Philippus Sidetes (S. 16), während die zuverlässigsten und allein mafsgebenden Autoritäten Eusebius (Rufinus) und Hieronymus, die die späteren alexandrinischen Katecheten aufzählen, von Athenagoras nichts wissen. Auch aus dem Leben und aus den Schriften des Athenagoras ist nicht ersichtlich, wie er Lehrer an der alexandrinischen Katechetenschule gewesen sein soll, es ist nicht einmal mit Bestimmtheit (gegen Redepenning I. S. 641) nachzuweisen, dafs Athenagoras überhaupt in Alexandria gewesen sei. S. 18, 19. Ähnlich Harnack, Alex. Katechetenschule I. S. 356 ff.

[1] H. E. VI. 3: *τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον.*

[2] Nach Krüger, S. 98, war diese Schule weder für den Katechumenenunterricht bestimmt, noch sollte sie ein theologisches Seminar sein, vielmehr stand sie allen Gemeindemitgliedern offen, auch den Heiden. Sie wäre vielleicht infolge gnostischer Gefahren entstanden oder bei der Gelegenheit verkirchlicht worden. — Nach Lehmann war die Anstalt anfangs eine Katechumenenschule, die durch Pantänus erst zur Katechetenschule umgestaltet wurde, welche ein durchaus wissenschaftliches Verfahren seither beobachete.

Unterrichtsverhältnisse bei Eusebius[1] können wir uns ein ziemlich genaues Bild von der Katechetenschule zu Alexandrien machen. Der Lehrer empfing seine Schüler und lehrte sie wohl nicht in öffentlichen Lehrgebäuden, sondern meist in Privatwohnungen oder in seinem Hause,[1] und zwar wahrscheinlich stets unentgeltlich, wie Origenes es that. Es bestand noch keine bestimmte Klasseneinteilung der Katechumenen.[2] Nach dem Begriffsvermögen der Schüler richtete sich auch der Unterricht. Die durchaus Unfähigen lernten nur die nötigsten Anfangsgründe, die Gebildeten wurden dialektisch unterrichtet. Die heidnischen Schriftsteller und Philosophen, aufser Epikur, den man allgemein für den Urheber aller Gottlosigkeit hielt, wurden gelesen und erklärt.[3]

Die eigentliche Bedeutung der Schule begann schon mit der Lehrthätigkeit des Pantänus, den wohl deshalb die verschiedensten philosophischen Richtungen für sich in Anspruch nehmen, weil er in allen gleich bewandert war.[4] Als seine Heimat gilt Sicilien.[5] Pantänus.

[1] Die Bemerkung des Euseb. H. E. VI. 3. *ἐν οἴκῳ, ἔνθα κατέμενεν* läfst schliefsen, dafs Origenes aus einem Hause in das andere weichen mufste, um seinen Unterricht zu halten. Vgl. das Nähere hierüber Lehmann S. 77 ff.

[2] Vgl. hierüber Probst, Geschichte der katholischen Katechese. Breslau 1866. S. 6 ff. Ernesti, Die Ethik des T. F. Clemens v. Alexandrien. Paderborn 1900. S. 62—65.

[3] Vgl. den Panegyrikus des Gregor. Thaumaturg. über Origenes; besonders c. VII.—XV. gibt er eine begeisterte Schilderung der Lehrweise des Origenes. Vgl. Hoffmann, Der Unterricht in der Katechetenschule zu Alexandrien unter Clemens und Origenes in den Monatsblättern für den kath. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten. Köln 1900. Heft I. S. 19—26. Lehmann S. 83 ff.

[4] Pantänus gilt gewöhnlich als Anhänger der stoischen Schule (Stöckl, Gesch. d. Ph. l. S. 236, Bardenhewer S. 141); nach Euseb. H. E. V. 10 und Hieron. catal. c. 36 ist er früher Stoiker gewesen. Man hat ihn allerdings den verschiedensten Philosophenschulen zugezählt. Vgl. Redepenning I. S. 65, 66. Schnitzer, Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Wiederherstellungsversuch. Stuttgart 1835. S. 7. Lehmann S. 21—26.

[5] Dafs Pantänus auf Sicilien geboren sei (*Σικελικὴ τῷ ὄντι μέλιττα*, wie Clemens sich ausdrückt), beweist Reinkens (de Clemente presbytero Alexandrino homine, scriptore, philosopho, theologo liber. Vratislaviae 1851) unter genauer Erklärung der diesbezüglichen Andeutungen bei Clemens.

Er soll zwar nach Eusebius[1] „mündlich und schriftlich die Schätze der göttlichen Lehren erklärt“ haben. Hieronymus behauptet, dafs er Kommentare zu den heiligen Schriften verfafste.[2] Da wir jedoch von seinen Schriften nichts Näheres kennen, bleibt die Frage nach seinem philosophischen Bekenntnis offen. Dieser Pantänus ist des Clemens Lehrer gewesen, wie allgemein anerkannt wird. Clemens zählt freilich im ersten Kapitel des ersten Buches der Stromata die bedeutendsten seiner Lehrer auf, ohne einen Namen zu nennen, aber aus der Verbindung seiner gelegentlichen Äufserungen über Pantänus mit den sonstigen Angaben über seine Lehre ergibt sich ohne Zweifel, dafs die „sicilische Biene“, deren Lehre er genossen, kein anderer als Pantänus ist.[3]

Vgl. Zahn (Forschungen zur Gesch. d. neutestam. Kanons u. d. altkirchl. Litteratur. III. Teil: Supplementum Clementinum. Erlangen 1884. S. 161.

[1] H. E. V. 13.

[2] De vir. ill. c. XXXVI: huius multi quidem in sanctam scripturam exstant commentarii, sed magis viva voce ecclesiis profuit. Diese Stelle des Hieronymus hat eine offenbare Ähnlichkeit mit Euseb. H. E. VI. 19: *τὸν πρὸ ἡμῶν πολλοὺς ὠφελήσαντα Πάνταινον.* Da nun Eusebius keinen einzigen Titel irgend eines Werkes des Pantänus anführt, obgleich er sonst alle möglichen Schriften der unberühmtesten und gleichgültigsten Autoren angibt, so schliefst Zahn S. 165 wohl mit Recht, dafs Eusebius niemals ein Buch von Pantänus gesehen, dafs Pantänus also höchstens einige unwichtige Aufzeichnungen gemacht, und Hieronymus die Aussage des Eusebius nur verstärkt habe. Clemens spricht zwar Strom. I. 1. Migne p. 704 von geistvollen Kommentaren, die seine Lehrer geschrieben hätten, mit denen seine Schriften verglichen nur eine schwache Leistung darstellten: *γραφὴ ἀσθενὴς . . πρὸς τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κεχαριτομένον, οὗ κατηξιώθημεν ὑπακοῦσαι.* Zur Erklärung dieser Ansicht reichen in der That einige dem Pantänus zugegebene Lehraufzeichnungen aus.

[3] Eclog. proph. 56, Migne IX. p. 724, spricht Clemens von einer exegetischen Regel, die „unser Pantänus“ geübt worden sei, und gibt des Pantänus Erklärung zu dem Schrifttexte ‚et in sole posuit tabernaculum suum‘ an. Euseb. H. E. V. 14. meint, Cl. gedenke in seinen Hypotyposen „namentlich des Pantänus als seines Lehrers, und auch im ersten Buche der Strom. scheint er ihn nur dunkel anzudeuten“. Sonst nennt Cl. den Pantänus wohl immer unter dem Namen „der Presbyter“, wie Zahn S. 159, 160 des weiteren ausführt. Clemens traf mit Pantänus in Ägypten zuerst zusammen und machte hier seinen Wanderjahren ein Ende, um dauernd bei Pantänus zu bleiben.

Über sonstige Lehrer des Clemens ist nichts gewifs;[1] fest steht aber neuerseits, dafs Pantänus auch noch Lehrer des Origenes war.[2]

Die Bedeutung der Katechetenschule zu Alexandrien wuchs durch die Lehrthätigkeit des Clemens, der manche Jahre neben Pantänus an der Anstalt wirkte und zuletzt einige Jahre selbständig die Leitung übernahm.

Titus Flavius Clemens war wohl nicht zu Alexandrien ge- Clemens.
boren;[3] wahrscheinlich war Athen seine Geburtsstadt,[4] wenn sich diese Meinung auch mehr auf traditionelle Annahme als auf den Stil und Inhalt seiner Schriften stützen mufs.[5] Seine Eltern

---

[1] Vgl. hierüber Zahn S. 162, 163. Reinkens S. 8. Nach Zahn (S. 163) bleibt es wahrscheinlich, dafs der aus Assyrien stammende Lehrer, den Clemens nach seiner Angabe im Orient kennen lernte, Tatian gewesen sei. Allerdings stehen dieser Annahme auch wieder manche Bedenken entgegen.

[2] Dies ergibt sich aus einem Briefe, den Bischof Alexander von Jerusalem später an Origines schrieb, und der sich bei Euseb. H. E. VI. 14 findet. Origenes hat den Unterricht des Clemens, aber auch noch den des Pantänus gehört. Hieraus ergibt sich, dafs Pantänus kaum vor 200 gestorben ist, denn da war Origenes 15 Jahre alt. Clemens hätte also die Schule selbständig geleitet etwa von 200—202, oder 203. Zahn S. 172. Lehmann (S. 23) setzt den Anfang der Lehrthätigkeit des Pantänus in das Jahr 180; 181 war Clemens (geb. zwischen 150—160) schon sein Schüler, 189 schon mit ihm Lehrer (S. 27, 28). Pantänus unternahm 190 eine Missionsreise auf Bitte des Demetrius (S. 25) und starb nach 211 (S. 26). Nach Lehmann (S. 32) übte Pantänus bis 211 seine katechetische Thätigkeit noch immer neben Clemens (bis 202) und Origenes (seit 203 Leiter der Anstalt) aus. Vgl. S. 19 Anm. 3 die abweichende Auffassung Zahns.

[3] Zahn (S. 161) schliefst dies daraus, dafs Clemens durch das Zusammentreffen mit Pantänus in Ägypten veranlafst wurde, sich dauernd in Alexandrien niederzulassen.

[4] Epiphan. haer. XXXII. 6. *Κλήμης, ὃν φασί τινες Ἀλεξανδρέα, ἕτεροι δὲ Ἀθηναῖον.*

[5] Scheck, De fontibus Clementis Alexandrini (Gymn.-Progr.). Aug. Vindel. 1889. S. 14 meint, bei der Frage nach dem Geburtsort unseres Autors könne man weder aus den Materien noch aus seiner Sprachweise etwas Bestimmtes schliefsen. Er hätte anfangs bei der genauen Beschreibung der griechischen Statuen (Protr. c. IV) geglaubt, Cl. habe sie selbst gesehen, sei zu Athen geboren oder habe sich wenigstens lange dort aufgehalten. Nachdem er aber später gesehen, wie Cl. von den jüdischen Fälschern abhängig sei, möchte er auch hier auf fremde Anschauung, vielleicht auf

waren, nach seiner vornehmen Erziehung und seinen grofsen Reisen zu schliefsen, vornehme Heiden, und seine Jugenderziehung war die griechisch-heidnische. Mit grofsem Eifer betrieb Clemens selbst jahrelang seine Ausbildung. Lange Reisen machte er nach Unteritalien, Syrien, Palästina, zuletzt nach Ägypten. Nach Eusebius[1] liefs er sich sogar in die Geheimnisse des griechischen Mysterienwesens aufnehmen, und seine Schilderungen dieser Mysterien machen die Aussage des Eusebius sehr erklärlich.[2] In langem Ringen mit den Ansichten der verschiedensten Philosophen, nachdem er in Griechenland, Italien, Syrien, Palästina, Assyrien und Ägypten tüchtige und heilige Männer als Lehrer getroffen hatte, fand er schliefslich eine Ruhe in seinem Wanderleben durch die Anziehung, die Pantänus, der Vorsteher der Katechetenschule von Alexandrien, auf ihn ausübte.[3] Unter dem Einflusse des frommen, ehrwürdigen Lehrers bildete sich Clemens bald aus einem unzufriedenen, heidnischen Forscher zu einem für das Christentum freudig begeisterten, zufriedenen Manne um, dem alle frühere Wissenschaft fortan nur insoweit noch nützlich erscheint, als sie für die Sache Christi dienlich gemacht werden kann. Um das Jahr 190 war Clemens schon sicher von Pantänus in den Dienst der Katechetenschule gestellt worden;[4] um diese Zeit wird er auch die heilige Priesterweihe erhalten haben.[5]

Kenntnis des Tatian, schliefsen. Das Nähere über den Geburtsort des Cl. vgl. Lumper hist. patr. IV. S. 58—61. Bigg schliefst aus seinem Stil, aus seiner Kenntnis der griechischen, besonders der attischen Gebräuche, dafs Cl. ein Athener sei.

[1] Praep. ev. II. 2.

[2] Vgl. Protr. c. II.

[3] Strom. I. 1. Der griechische Ausdruck macht es nicht unwahrscheinlich, dafs Cl. den Pantänus eigens aufgesucht habe; wenigstens sagt Cl.: „Ich gelangte zur Ruhe, nachdem ich ihn in Ägypten, wo er versteckt war, aufgespürt hatte."

[4] Bardenhewer S. 141. Zahn verlangt S. 172 für die grofse Berühmtheit des Cl. in Alexandrien und für die Möglichkeit seiner dort erlangten so grofsen Bedeutung eine recht lange Wirksamkeit in Alexandrien.

[5] Cl. bezeichnet sich deutlich als Priester Päd. I. 6: *εἴ γε ποιμένες ἐσμὲν οἱ τῶν ἐκκλησιῶν προηγούμενοι*, wie auch allgemein anerkannt wird. Bigg S. 45: he received priestly orders. Reinkens S. 17. Zahn S. 173. Die alten Schriftsteller sprechen von Cl. als dem *ὁσιώτατος τῆς*

Nachdem Clemens so ungefähr zehn Jahre neben Pantänus seine Lehrthätigkeit ausgeübt hatte, wurde ihm um das Jahr 200 nach dem Tode seines Meisters die Leitung der Schule übertragen. Da brach gegen 202 oder 203 unter Septimius Severus auch in Alexandrien eine heftige Christenverfolgung aus, und Clemens sah sich als Vertreter einer dem Christentume so dienlichen Anstalt zur Flucht genötigt.[1] Eine Zeitlang hielt er sich später bei einem seiner früheren Schüler, der Bischof in Flaveades, einer kleinen Stadt in Kappadocien oder Cilicien, geworden war, auf. Nach der Ernennung des Alexander zum Koadjutor des Bischofs von Jerusalem folgte Clemens ihm hierhin und gründete eine neue Schule. Im Jahre 211 überbringt er den Antiochenern zur Begrüfsung ihres neuerwählten Bischofs Asklepiades den Glückwunsch des Bischofs Alexander von Jerusalem.[2] Wahrscheinlich kam Clemens nie mehr nach Alexandrien zurück. Er starb gegen 215.[3] Nachdem die Verfolgung sich gelegt, erhielt

---

Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας γεγονὼς ἱερεύς, — τοῦ ἁγιωτάτου μακαρίου Κλήμεντος πρεσβυτέρου Ἀλεξανδρίας. — ὁ ἱερεὺς καὶ ἀποστολικὸς διδάσκαλος. Vgl. Zahn S. 32, 39, 41, 42. Euseb. H. E. VI. 11.

[1] Zahn (S. 173) berechnet den gesamten Aufenthalt des Clemens in Alexandrien auf zwanzig und mehr Jahre. Er müsse doch schon länger in Alexandrien gelebt haben, ehe er Priester und in die dortige Priesterschaft aufgenommen wurde, und ehe man ihn auch mit einer so wichtigen Lehrthätigkeit betraut hätte.

[2] Euseb. H. E. VI. 11.

[3] Hieron. de vir. ill. c. XXXVIII. Zahn stellt S. 176 die Thatsachen aus dem Leben des Cl., die sich einigermafsen chronologisch nachweisen lassen, zusammen:

vor 180 Reisen des Cl.
„ 189 seine Schrift über die Enthaltsamkeit, und nach ihr der Protreptikos.
von 190 an Lehrthätigkeit in Alex. neben Pantänus. Um diese Zeit Abfassung des Pädagogs. Um 200 Tod des Pantänus.
200—202 oder 203 Cl. Vorsteher. Entstehung der Stromata.
202 oder 203 Flucht. Aufserhalb Ägyptens schreibt Cl. seine übrigen Schriften: *περὶ ἀρχῶν*, danach später *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*, Hypotyposen u. s. w.
vor 211 Aufenthalt bei Bischof Alexander in Kappadocien.
„ 216 Tod des Clemens.

Schumann setzt die Geburt des Clemens (S. 27) zwischen 150 u. 160; kurz nach 181 war er Schüler des Pantänus; 189 schon als Lehrer an der

Origenes das Vorsteheramt der Schule, und er brachte die Schule in kurzer Zeit zu einer Blüte, die sie selbst unter Clemens nicht gehabt hatte.

Erlangte Clemens durch seine Heiligkeit und seine aufsergewöhnliche Lehrbefähigung zu Lebzeiten grofses Ansehen, so sind es doch besonders seine zahlreichen Schriften, die ihn über Alexandrien hinaus weit berühmt machten und uns heute noch mit Bewunderung über sein Leben und Denken erfüllen.

Schriften des Clemens.

Die Hauptschriften unseres Alexandriners sind *λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*, eine Ermahnungsschrift an die Heiden zur Ablegung des Götzendienstes; der *παιδαγωγός*, in welchem der Gottsohn als Lehrer und Erzieher aller Menschen hingestellt wird; die (*κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων*) *στρωματεῖς*, welche den bereits zum Glauben unterwiesenen und christlich geleiteten Schülern eine höhere, wissenschaftliche Auffassung des Christentums geben sollen. Aufser diesen Schriften besitzen wir noch von Clemens die Abhandlung *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*, welche die rechte Verwendbarkeit des Reichtums auch zur Erlangung der ewigen Seligkeit lehrt; *περὶ ἐγκρατείας* über die Enthaltsamkeit;[1] *περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας ἐξήγησις*, welche die Grundlehren der Theologie behandelt.[2] Aufser diesen führen Eusebius und auf ihn gestützt Hieronymus noch eine Anzahl anderer Schriften unseres Autors an:[3] *περὶ τοῦ Πάσχα*, über das Pascha; *διάλεξις περὶ νηστείας* über das Fasten und *περὶ καταλαλίας* über die üble Nachrede;[4] *προτρεπτικὸς εἰς ὑπομονὴν*

Katechetenschule thätig (Euseb. H. E. V. 11; VI. 6. 13. 14. Hieron. cat. 38. etc.); zwischen 192—202 mufs er „in der Fülle männlicher Kraft gestanden haben“ (Str. I. 1); 202 Flucht aus Alexandrien; 203 Eintritt des Origenes an Stelle des Clemens (Euseb. H. E. VI. 3. 11). Als Todesjahr des Clemens setzt Lehmann (S. 32) im Gegensatze zu einigen Historikern, die das Jahr 220 bezeichnen, das Jahr 217—218 an.

[1] Päd. II. 10; sonst nirgends erwähnt. Zahn S. 37.

[2] Quis div. salv. c. XXVI. Auch über dieses Buch ist sonst nichts bekannt; möglicherweise regte es Clemens' Schüler Origenes zur Abfassung seines ähnlich betitelten Werkes *περὶ ἀρχῶν* an.

[3] Euseb. VI. 13. Hieron. de vir. ill. c. XXXVIII.

[4] Diese Schriften werden gewöhnlich unter einem Titel angegeben, es sind aber wegen der allzugrofsen Verschiedenheit des angedeuteten Inhalts jedenfalls zwei verschiedene Abhandlungen.

ἢ πρὸς τοὺς νεωστὶ βεβαπτισμένους, eine Aufmunterung der Neugetauften zur Bewahrung der Taufgnade; κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς Ἰουδαΐζοντας oder de canonibus ecclesiasticis et adversum eos, qui Iudaeorum sequuntur errorem, wie Hieronymus angibt; es war dies jedenfalls auch eine Verteidigung der christlichen Osterfeier; περὶ προνοίας über die göttliche Vorsehung, und εἰς τὸν προφήτην Ἀμώς.[1]

Hypotyposen.

Sicher ist, dafs Clemens noch ein aus acht Büchern bestehendes Werk, die ὑποτυπώσεις oder Entwürfe und Erklärungen zu Schriftstellern des Alten und Neuen Testamentes geschrieben hat; es war dies nach Zahn „ein kurzgefafster Kommentar zur

[1] Nach Zahn S. 39, 45. Spätere Kirchenschriftsteller führen noch einige andere Werke des Clemens an. Wir kennen hiervon aber nur die Titel und haben höchstens einige zweifelhafte Bruchstücke von denselben. — Nach einigen Andeutungen bei Clemens selbst hatte er noch vor zu schreiben: περὶ προφητείας, περὶ ψυχῆς, περὶ ἀναστάσεως. Zahn S. 45—47. Ob er von diesen Werken wirklich eines geschrieben, ist nicht sicher. Vgl. Eus. H. E. VI. 13. Str. IV. 13. spricht Clemens selbst von einer Schrift, in der er die Valentinianer widerlegen will εἰς ἐκείνων ἀνεβαλόμεθα τὴν σκέψιν, καθ' ἣν πρὸς τὰς αἱρέσεις ὑπεσχήμεθα διαλέξασθαι. Str. VI. 2. p. 212 beruft er sich auf τὰ περὶ ἀρχῶν τοῖς Ἕλλησιν εἰρημένα. III. 3. p. 1116 will er Plato, die Marcioniten und ähnliche widerlegen ὁπόταν τὸν περὶ ἀρχῶν διαλαμβάνωμεν λόγον, ebenso III. p. 1124. Str. VI. 3. p. 250 will er seine Engellehre ἐν τῷ περὶ ἀγγέλων λόγῳ auseinandersetzen. Päd. I. 6. p. 305, wo er über die Eucharistie handelt, meint er ἀλλὰ γὰρ αὖθις ἡμῖν σαφέστερον τοῦτο ἐν τῷ περὶ ἀναστάσεως δηλωθήσεται. Päd. III. 8. p. 612 beruft er sich auf das, was er ἐν τῷ γαμικῷ λόγῳ bereits auseinandergesetzt habe. Str. VI. 18. verspricht er eine Belehrung περὶ γενέσεως κόσμου. Paed. II. 10. p. 509 erwähnt er seine Schrift περὶ ἐγκρατείας, in welcher er manches über die Ehe gesagt habe. Das Götterwesen meint er Str. VII. 4. p. 428 ἐν τῷ προτρεπτικῷ ἐπιγραφομένῳ genügend auseinandergesetzt zu haben. Str. IV. 13. p. 1300 will er später ἐν τοῖς περὶ προφητείας mit einigen abrechnen. Das Wesen des hl. Geistes und sein Verhältnis zur Menschenseele ἐν τοῖς περὶ προφητείας κἂν τοῖς περὶ ψυχῆς ἐπιδειχθήσεται ἡμῖν. Str. V. 13. p. 129. Auf das letztgenannte Werk de anima beruft er sich noch Str. II. 20. p. 1056. III. 3. p. 1116. Ebenso erwähnt er in den späteren Büchern der Stromata einigemal die ersten Stromata. Natürlich braucht man bei den oben von Clemens selbst citierten Schriften nicht immer an selbständige Einzelwerke zu denken, da sie wohl vielfach nur Abhandlungen in einem gröfseren Ganzen waren.

gesamten Bibel“ mit weitläufigeren dogmatischen und historischen Erörterungen und Abschweifungen.[1] Nur von diesem Werke sind uns verhältnismäfsig noch zahlreiche Fragmente bei den späteren Schriftstellern, namentlich bei Eusebius, erhalten;[2] auch die sogenannten adumbrationes in epistolas catholicas sind Reste einer alten lateinischen Übersetzung der Hypotyposen, welche im Auftrage des Kassiodorus angefertigt und möglichst von allen Irrtümern rein gehalten worden war. Die bisher gemachten Versuche, die Hypotyposen zu rekonstruieren, haben noch nicht den ungeteilten Beifall der Sachkenner gefunden.[3]

Ist auch bedauerlicherweise von den zahlreichen Schriften des christlichen Philosophen eine grofse Menge verloren gegangen, so sind uns doch wenigstens seine drei berühmten Schriften, die zusammen ein einziges grofses Werk bilden sollten, erhalten geblieben, und in diesen Schriften tritt die ganze Geistesrichtung und die hohe sittliche Würde unseres Schriftstellers hinreichend klar zu Tage.

Grundgedanken der clementinischen Lehre.

Im Mittelpunkte der Weltanschauung des Clemens steht der Logosbegriff, den er zwar von den Apologeten überkommen hat, aber bedeutend entwickelter und umfassender als diese verwertet.[4]

---

[1] Zahn S. 132, 133.

[2] Zahn S. 66—78.

[3] Bezieht sich auf die beiden Versuche von Bunsen und Zahn. Der Versuch Bunsens genügt nach Zahn (S. 147) schon deshalb nicht, weil dabei die sämtlichen Trümmer des achten Stroma für die Hypotyposen in Anspruch genommen werden, weil die bestimmten Angaben des Ökumenius vollständig unberücksichtigt gelassen worden sind, und manches von ungewisser Herkunft willkürlich in die Hypotyposen hineingenommen worden ist. Zahn untersucht dann seinerseits das Nähere über die Hypotyposen, über deren Anordnung und Inhalt (S. 130—156), und schliefst (S. 156) seine Hypothese mit einer mutmafslichen Verteilung der in den Hyp. voraussichtlich behandelten biblischen Bücher auf die acht Bücher des verlorenen Werkes. Harnack (D. G. S. 558) kann sich von der Annahme Zahns, dafs die Hyp. später geschrieben seien als die Stromata, nicht überzeugen und sieht auch den Versuch Zahns, die Charakteristik der Hyp. bei Photius mit der sonstigen Theologie des Clemens zu vermitteln (Zahn S. 141 f.), in mehreren entscheidenden Punkten für mifslungen an. — Über Entstehungszeit und Reihenfolge der Clementinischen Schriften vgl. genauer Zahn S. 165—167.

[4] Loofs S. 107.

Clemens geht von dem Gedanken der absoluten Macht, Liebe und Fürsorge Gottes für alle Geschöpfe aus. Daneben betont er wie kein anderer den Universalismus der christlichen Religion, welche durch die Offenbarungen Gottes im Alten Bunde bei Juden und Heiden verbreitet und im Neuen Bunde durch Christus endgültig abgeschlossen ist. Ziel der gesamten Menschheit ist deshalb gläubige Annahme der göttlichen Offenbarungen und Hinwendung zum Christentume.

Auf dreifachem Stufengange sucht Clemens seine Zuhörer zu diesem Ziele hinzuleiten.[1]

Cohortatio ad gentes.

Die erste der hierhin zielenden Schriften, der λόγος προτρεπτικός, hat manche Ähnlichkeit mit den ersten Apologieen und sucht die Unvernünftigkeit des Götzendienstes zu zeigen. Die ganze Rede, die gleich im Anfange sich zu hohem Schwung erhebt, wird dem Logos, dem Sohne Gottes, in den Mund gelegt.[2] Diese erste Schrift ist eine durchaus schon begründete und warme Empfehlung des Christentums, und es bleibt für den Wert dieses Werkes durchaus gleichgültig, ob Clemens es, als Ausarbeitung seiner mündlichen Katechesen, für Heiden, zumal gebildete Heiden,[3] oder für Christen, die in Sitte und Gewohnheit das Heidentum noch nicht völlig überwunden,[4] geschrieben habe. Der Protreptikos ist eben eine gewaltige Apologetik, die in schwungvoller, begeisterter Sprache die reine, beseligende Lehre des Logos verkünden soll allen, die auf sein Wort hören. Durch diese Schrift war der erste Grund zum christlichen Leben gelegt.[5]

[1] Dafs Clemens selbst die hier gemeinten drei Schriften als ein zusammengehörendes Ganzes angesehen habe, ergibt sich sowohl aus dem ganzen Gange dieser Schriften als auch aus unzweifelhaften Bemerkungen des Autors selbst. Vgl. Päd. I. 1. Ob die drei Schriften auch ursprünglich durch einen gemeinsamen Titel verbunden waren, ist fraglich. Dafs Clemens sich des aufsteigenden Zusammenhanges seiner Schriften wohl bewufst war, ergibt sich aus Strom. VI. 1. p. 208, 209, wo er ausdrücklich seine Stromata auf den Pädagog aufbaut.

[2] Vgl. die hinreifsende Darstellung im 12. Kapitel.

[3] Hopfenmüller, Ausgewählte Schriften des Titus Flavius Clemens. Kempten 1875. S. 76.

[4] Bardenhewer S. 142.

[5] In der Schlufsbemerkung zum Protrept., die manche, was aber gleichgültig ist, dem Pädagogus anfügen wollen, bemerkt Cl.: „So ist nun für

Pädagog. Auf den Protreptikos folgt der Pädagog. In dem ersten Werke ist dem Schüler die Nichtigkeit des Heidentums gezeigt und das Christentum als die einzig vernünftige und des göttlichen Wesens würdige Religion dargestellt worden. Ist so der Zuhörer wirklich für das christliche Leben gewonnen, so muſs er durch geeignete Anweisung und Erziehung auch zu einem wahrhaft frommen, christlichen Leben hingeleitet werden. Diese Anweisung gibt Clemens in dieser zweiten Schrift; der Erzieher, den er hier den Katechumenen empfiehlt, ist wieder kein anderer als der Logos, der Sohn Gottes selbst, der hier als praktischer Lehrmeister einer vernünftigen christlichen Moral dargestellt wird. Das erste Buch des Pädagogs enthält gleichsam die Einleitung zu den beiden folgenden Büchern; es enthält theoretische Hinweisungen, spekulative Darstellung der Kindschaft Gottes und der erzieherischen Thätigkeit des Logos. Als Erziehungsprincip gilt beim Logos im Neuen Bunde hauptsächlich die Liebe. In den beiden letzten

euch aufgebaut, meine Kinder, das Fundament der Wahrheit, die feste Grundlage zur Erkenntnis des hl. Tempels des groſsen Gottes, die herrliche Mahnrede, das auf geistigen Boden niedergelegte Lebensstreben durch vernünftigen Gehorsam.“ Migne VIII. p. 246. — Der Inhalt des Protr. ist kurz folgender:

c. I. Christus, älter als alle Götzenfabeln, ward Mensch, um uns vollständig zu lehren.
c. II. Thorheit aller heidnischen Wahrsagerei und der heidnischen Mysterien.
c. III. Grausamkeit des Götzendienstes.
c. IV. Abscheulichkeit in der Darstellung der Götzenbilder.
c. V. Irrtümer der heidnischen Philosophen.
c. VI. Das Wahre in der Philosophie aus den hl. Schriften geschöpft.
c. VII. Religiöse Wahrheiten bei manchen Dichtern.
c. VIII. Darstellung der wahren Religion. Die heiligen Schriften lehren wahren Gottesdienst und rechte Sittlichkeit.
c. IX. Sorge Gottes für die Hinleitung der Menschheit zur wahren Religion.
c. X. Notwendigkeit der Umkehr zum Christentum trotz falscher Anhänglichkeit an die Religion der Väter.
c. XI. Wohlthat der Menschwerdung und Erlösung.
c. XII. Besserung des Lebens.

Daſs Clemens in seinen Schriften auch ausdrücklich auf die Juden Rücksicht nimmt und deren Bekehrung erstrebt, ergibt sich aus Strom. II. 1: *εἴ πως ἡῥέμα καὶ ὁ Ἰουδαῖος ἐπαΐων ἐπιστρέψαι δυνηθείη ἐξ ὧν ἐπίστευσεν, εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσεν.* Über den Leserkreis, an den sich die einzelnen Bücher des Cl. wenden, vgl. die ausführliche Untersuchung bei Reinkens S. 39 f.

Büchern des Pädagogs wird der von den Erklärern des Clemens vielfach nicht genug gewürdigte, ja geradezu oft mit Wegwerfung getadelte, in Wirklichkeit aber hohe und edle Gedanke durchgeführt, dafs das ganze Leben eines Christenmenschen in der Gegenwart Gottes und unter dem Einflusse unseres göttlichen Erziehers statthaben soll. Das christliche Sittengesetz begleitet uns eben überallhin; folglich haben wir auch überall und in allem die Pflicht, dieses Gesetz zu beobachten. Für einen Schüler des Logos gibt es im Leben nichts sittlich Gleichgültiges: alle, auch die einfachsten und formlosesten Dinge, können gottwohlgefällig gebraucht und so für den Menschen selbst nützlich und verdienstlich gemacht werden, oder sie werden, wie geringfügig sie auch sein mögen, schlecht gebraucht und werden dann Grund zur Sünde oder können wenigstens eine Gefahr zur Sünde mit sich führen. Da zudem das Christentum in Alexandrien in beständigem, wenn auch nicht feindseligem Gegensatz zum Heidentume stand, so begreift sich des Clemens dem Logos beigeschriebene Ermahnung: im Essen und Trinken, in Schmuck und Kleidung, Kranz und Edelsteinen, im Bad und in Gesellschaft, im Bette wie bei Tische sich überall der Gegenwart des Logos entsprechend zu benehmen, so auch im kleinsten dem himmlischen Erzieher gerne Rechenschaft zu geben und selbst den entferntesten Anlafs zur Sünde zu meiden. Wenn man von diesem Gesichtspunkte die zahllosen, oft weitläufigen Auseinandersetzungen des Clemens über anscheinend so unwichtige und gleichgültige Dinge betrachtet, erscheint uns seine Lehre von einem hohen sittlichen Geiste durchweht und ist weit davon entfernt, als blofse Verhaltungsmafsregel und als lächerliche Kleinigkeitssucherei aufgefafst werden zu müssen. Ja nur durch genaues Eingehen auf alle diese Kleinigkeiten konnte die Zuhörerschaft des Katecheten, die die Notwendigkeit, die ganze Sinnes- und Lebensänderung nach den Lehren des Christentums selbständig durchzuführen noch nicht einsehen mochte, zu einem allseitig gottgefälligen Leben hinübergeleitet werden.[1]

[1] Das Buch ist natürlich für die Beurteilung der Geschichte Alexandriens und für die Kulturgeschichte ebenso wichtig, wie das Werk des jüngeren Salvian für die Kulturgeschichte des Abendlandes zur Zeit der Völkerwanderung.

Bei dem angedeuteten Stoff, der überall in geistreicher, aber ungezwungener Weise behandelt wird, ist hier natürlich von strenger Disposition keine Rede.[1]

Stromata. Befassen sich diese beiden Hauptschriften nur eigentlich mit der gewöhnlichen praktischen Erziehung und erstreben demgemäfs noch hauptsächlich die Hebung der Frömmigkeit für das Niveau

---

[1] Dieses Verfahren lag nach Redepenning I. S. 74 Anm. 1 überhaupt in der Weise des Altertums. Vgl. Cic. de off. I. 36 sq. Auch Möhler, Patrol. I. S. 441 rechtfertigt dasselbe. — Eine eigenartige Würdigung hat der Päd. durch zwei französische Schriftsteller erfahren: Jean Barbeyrac, Traité de la morale des Pères de l'église. Amsterdam 1728, S. 44 nennt den Päd. das unvollkommenste, oberflächlichste, ordnungsloseste Werk. B. gibt S. 45—53 eine Analyse des Werkes, in welchem er nur auf auffällige Einzelheiten jagt und den grofsen, sittlichen Grundgedanken, der sich durch das ganze Buch zieht, nicht erfafst. Wenig Verständnis zeigt auch das Folgende (S. 53): qu'on me montre dans le Paedagogue une seule vertu dont Clement ait expliqué la nature et les fonctions, d'une manière et dans une extendue capable d'éclairer, de convaincre, de toucher, pour mettre suffisamment en état de la pratiquer comme il faut; qu'on m'y montre un seul devoir qui y soit bien établi et bien poussé etc. Ebenso tadelt B. die Zurückhaltung des Cl. mit der vollen Erklärung der christlichen Wahrheiten (S. 59): c'est donc et contre le génie et contre les préceptes de l'Évangile que Clément voulait en cacher les vérités aux Païens. Diese Art Zurückhaltung hätte er nur von den Ägyptern, von Pythagoras oder Plato gelernt. (Ein ähnlich wegwerfendes Urteil über Origines vgl. Barb. S. 94—104.) Demgegenüber nannte sein Gegner Ceillier (apologie de la morale des Pères de l'Église. Paris 1718) den Päd. das schönste Buch, das das christliche Altertum hervorgebracht hat. (S. 43.) Er widerlegt bereits vor Drucklegung des gegnerischen Werkes die Anschuldigung Barbeyracs, dafs Cl. in diesem Buche eine zu strenge Moral predige, durch Hinweisung auf deren Übereinstimmung mit dem Evangelium. Nach einer ebenfalls durchgeführten Analyse des Buches kommt er zum Resultate, dafs diese Sittenvorschriften vielleicht einer späteren lax gewordenen Zeit, aber nicht dem Evangelium widersprechen. Wenn Barb. den Päd. tadelt, in dem Stellen vorkämen, die man nicht ohne Erröten lesen könne, verweist Ceillier auf das Hohe Lied und gibt den Zweck des Cl. hierfür an. Barb. wirft Cl. Stoicismus und infolgedessen mehrere Widersprüche vor; Ceillier weist darauf hin, dafs die Philosophen doch nicht in allem geirrt haben, und dafs Cl. nicht überall die stoischen Ansichten habe, wo B. das vermute; besonders bezüglich der Christus, den Aposteln und dem christlichen Gnostiker zugeschriebenen Apathie vertrete Cl. geradezu antistoische Anschauungen. Ähnlich sucht Ceillier den Origenes gegen die Anklagen des B. zu verteidigen.

des Alltagsmenschen, so sucht Clemens in dem gröfseren philosophischen Werke der Stromata, in dem er wiederum nach der Sitte seiner Zeit in zwangloser Weise über die verschiedensten Gegenstände sich ausspricht, eben die Leser zu gewinnen, welche einerseits nach höherer Frömmigkeit streben, dann aber auch eine tiefere philosophisch-wissenschaftliche Erfassung der christlichen Lehre sich erwerben wollen. Daher in diesen acht Büchern der Stromata[1] immer wieder Ermahnungen und Belehrungen über

[1] Über die Zahl der Stromata gibt Cl. selbst kaum irgendwo Aufschlufs. Strom. VII. 15. Migne p. 553 spricht er, er gehe zum folgenden Stroma über (εἰς τὸν ἑξῆς προϊέναι Στρωματέα). Nach Anlage des ganzen Werkes und aus dem sicher fragmentarischen achten Buche ist der Schlufs sehr gerechtfertigt, dafs der Verfasser eben solange schrieb, wie sein Stoff reichte und die Veranlassung zum Schreiben dauerte. Redepenning I. S. 73 Anm. 5 hält das jetzige achte Buch der Stromata für unecht; allerdings scheint dasselbe nichts anderes zu sein als ein Auszug vielleicht aus Aristotelischer Logik. Bardenhewer S. 144 wagt nicht entschieden zu behaupten, dafs „dieser kleine Traktat, welcher hauptsächlich zeigen will, wie Theologen und Philosophen durch streng logisches Verfahren die Wahrheit finden können", von Clemens herrührt, noch dafs er zu den Stromata gehört. Zahn tritt für die Echtheit des sogenannten achten Stroma nach beiden Seiten hin ein. Allerdings enthält dieses Fragment des achten Stroma keine Hinweisung auf weitere Bücher, das ist aber auch sonst in den Strom. und im Päd. nicht der Fall; es verschlägt auch nichts, dafs wir aus dem achten Stroma keine Citate bei anderen Schriftstellern finden, da das auch wieder das Schicksal anderer clementinischen Schriften ist. Zahn S. 105. Photius spricht zwar von acht Stromata, führt das letzte aber nirgend an. Le Nourry will den achten Stromateus nicht zu den übrigen gelten lassen, aber nach Zahn (S. 107) wurde er von Reinkens (S. 241) hinreichend widerlegt. Nach Zahn ist das achte Stroma durchaus echt: Cl. sagte immer, dafs er noch weiter schreiben wolle, und seit Eusebius hat man immer von acht Stromata gesprochen. Wenn sie wegen der Verschiedenheit des Inhaltes nicht immer zusammen verbreitet und benutzt wurden, ist das erklärlich. Wenn der jetzige achte Stromateus einen ganz anderen Inhalt hat wie die vorigen, so sollte eben mit dem achten Stroma ein neuer Hauptteil in der Darstellung beginnen (Zahn S. 107); Cl. spricht ja am Schlusse des siebten Stroma nicht nur von noch einem zu schreibenden Stroma, sondern ganz allgemein. Mit Stroma VIII beginnt eben (Zahn S. 113) der zweite Teil. In dem Strom. IV. 1 aufgestellten Programm versprach Cl., περί τε πίστεως καὶ περὶ τοῦ ζητεῖν zu handeln. In Stroma VIII beginnt eben dieser zweite Teil, die Heuristik. Gleich im Anfange verweist uns Cl. hier auf die „barbarische" Philosophie, welche uns ermuntert: „Suchet, so werdet ihr finden";

die wahre christliche Gnosis im Gegensatz zur häretischen; daher die immer wiederkehrende, allerdings in manchen Punkten übertriebene Schilderung eines doch wenigstens für die Mehrzahl unerreichbaren Ideals, nämlich des christlichen Gnostikers.[1] Gerade in dieser Weise gestalteten sich die Stromata wegen der ausführlich betonten Würde und Erhabenheit des Standes der christlichen Gnostiker zu einer Schutzschrift für die wissenschaftliche Arbeit der Katechetenschule.[2]

Eine eigentliche Disposition dieses grofsartigen Werkes läfst sich schlecht versuchen, es sind eben „Teppiche", die in bunter Ordnung gewirkt sind und dem Wiesenteppich gleich jeden Augenblick dem Beschauer ein neues reizendes Bild bieten sollen. Gerade durch diese Form sollten die Leser gefesselt werden.[3] Von dieser sowohl für den Schriftsteller selbst angenehmen Schreibweise, als

damit macht sie der Sophistik und dem Skepticismus ein Ende. War die griechische Philosophie in diese Irrwege ausgelaufen, so galt es jetzt, die *μέθοδος τῆς εὑρέσεως*, die richtige Art des Ausweges, zu finden. Dieses achte Stroma ist natürlich ein Bruchstück, aber es sind ja auch noch mehrere von den oben im Anfange des vierten Stroma versprochenen Abhandlungen ausgeblieben. Auch die *ἐκ τῶν Θεοδότου . . . ἐπιτομαί* (excerpta ex scriptis Theodoti et doctrina, quae orientalis vocatur ad Valentini tempora spectantia) und die *ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί* (ex scripturis propheticis eclogae) sind Teile des achten Stroma (Zahn S. 117, 118. Bardenhewer S. 144), wenngleich sie abgekürzt und verstümmelt sind und in der heutigen Ausgabe durch das Buch quis div. salv. von dem Stroma getrennt stehen. Eine Menge alter Schriftsteller citiert ja aus den ecl. proph. als aus dem achten Stroma. Freilich sind die ecl. und epitomai nur Excerpte eines anderen, und wenn wir auch diese beiden Fragmente dem achten Stroma zuweisen, haben wir es doch noch nicht ganz. Arnim (de octavo Clementis Strom. libro. Ind. Schol. Rostock 1894) hält diese beiden Teile für Bruchstücke und Vorarbeiten für ein neues Stroma. Vgl. Krüger S. 46.

[1] Stroma VI. 1. p. 208 erklärt Cl., dafs sein aus drei Büchern bestehender Pädagog die erste Erziehung und Lebensrichtung lehre, nämlich die Lebensart, die durch die Katechese und durch den Glauben ihren Zuwachs erhalte: *τὴν ἐκ παίδων ἀγωγήν τε καὶ τροφὴν παρέσεσθαι, τουτέστιν ἐκ κατηχήσεως συναύξουσαν τῇ πίστει πολιτείαν καὶ προπαρεσκευάζουσαν τοῖς εἰς ἄνδρας ἐγγραφομένοις ἐνάρετον τὴν ψυχήν, εἰς ἐπιστήμης γνωστικῆς παραδοχήν κ. τ. λ.*

[2] Krüger S. 104.

[3] Strom. VI. 1; VII. 18.

auch der nach damaligem Geschmacke für die Leser sehr zusagenden Form oder vielmehr Formlosigkeit war Clemens zuletzt selbst so eingenommen, dafs er seinen ursprünglichen Gedanken, nur einen Stromateus zu schreiben, vergafs und immer mehr Stoff in dieser Weise behandelte.[1]

Trotz dieser anscheinenden Unordnung und Vernachlässigung alles Systems war Clemens sich seines Zweckes recht wohl bewufst; er schuf durch diese Stromata ein Werk von gröfster litterargeschichtlicher Bedeutung, welches im Zusammenhange mit dem

[1] Str. IV. 1. Vgl. Str. VII. 18. p. 557: *οὔτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται οἱ Στρωματεῖς κ. τ. λ.* Dafs die Abweichungen von der manchmal versprochenen Ordnung die Leser überraschen würden, dessen war Cl. sich wohl bewufst; er erklärt selbst, dafs er verspreche, über manche Dinge zu sprechen, und doch über andere spreche. Str. IV. 2. p. 1217: *ἀπ' ἄλλου εἰς ἄλλο συνεχὲς μετιόντα, ἕτερον μέν τι κατὰ τὸν εἰρμὸν τῶν λόγων μηνύοντα, ἐνδεικνύμενον δὲ ἄλλο τι.* Über das Verhältnis der Strom. zum Päd. vgl. Münscher (Darstellung der moralischen Ideen des Cl. v. Alex. und des Tertullian. Einleitung zur Gesch. d. christl. Sittenlehre im Magazin für Religionsphilosophie, Exegese u. Kirchengeschichte. Herausgegeben von D. G. Ph. C. Henke. Helmstädt 1796. Bd. IV.) S. 109, 110: „Wenn man die drei Bücher des Päd. für eine Abhandlung der christl. Sittenlehre ansieht, so erscheinen sie in einem sehr ungünstigen Lichte. Cl. fängt mit einer weitläufigen Beschreibung Christi als Pädagogen und des Verfahrens desselben zur Besserung der Menschen an. Darauf läfst er einige Erörterungen über Tugend, Sünde und Leidenschaften folgen, die fast alle von den Stoikern erborgt sind. Zuletzt im zweiten und dritten Buche folgen einzelne Vorschriften von sehr ungleichem Werte. . . . Die eigentlichen christl. Pflichten hingegen werden kaum berührt, oder doch sehr kurz abgefertigt. Wenn man aus diesem Buche die moralischen Ideen des Cl. beurteilen wollte, so würden sie dürftig genug erscheinen. Es war aber auch wohl für Anfänger im Christentume bestimmt, denen er eine Anweisung geben wollte, wie sie sich durch ihr äufseres Betragen von den Heiden unterscheiden sollten. Sein eigentliches moralisches System mufs aus den Stromateis geschöpft werden, in welchen er den Geübteren tiefere Untersuchungen vorlegt. . . . Die Strom. sind absichtlich nicht zusammenhängend geschrieben, um dadurch die Aufmerksamkeit und das Nachdenken der Leser desto mehr zu beschäftigen. Wenn dies seine Absicht war, so mufs man gestehen, dafs er sie erreicht und dem Leser das Aufsuchen seines Gedankenganges schwer genug gemacht hat." Nach Münscher (S. 111) ist das moralische System des Cl. „desto merkwürdiger, weil es in mehreren Punkten mit den Resultaten der neuesten Philosophie auffallend zusammentrifft, ob es gleich in anderen wieder von ihr abgeht".

Protreptikos und dem Pädagog die gesamte christliche Lehre darstellte.[1]

Clemens und Origenes.

Bei dieser kurzen Skizzierung des Gedankenganges in den Schriften unseres Alexandriners mufs schon dessen Bedeutung für die Berühmtheit der Katechetenschule sich offenbaren. Mag auch Clemens an Genialität und Kühnheit der Gedanken, an Arbeitskraft und umfassender Wissenschaft hinter seinem Schüler, den man mit Recht ‚Adamantius' nennt, zurückbleiben, so kann doch Origines mit Stolz sich des Clemens als seines Lehrers rühmen. Ja vielleicht ist, abgesehen von den grofsen Irrtümern, denen der gelehrte und tieffromme Adamantius unterlag, eine eingehendere Beschäftigung mit den Schriften seines Vorgängers deshalb anregender und lohnender, weil eben Clemens, eigentlich der erste Moralist von Fach,[2] für die Zwecke seines Unterrichtes die ganze christliche Lehre, namentlich die Sittenlehre, wie sich schon aus dem Verhältnis seiner drei Hauptschriften zu einander ergibt, systematisch vorgetragen und niedergeschrieben hat.[3]

---

[1] Sehr berechtigt ist das Urteil Lehmanns (S. 99), dafs die Stromata „in ihrem aphoristischen Inhalte nur eine Vorarbeit zu einer systematischen Darstellung des Christentums sein sollen". — Hielte man diesen Gedanken richtig fest, dann würde man manches bei Cl. milder beurteilen, manches, was man jetzt vergeblich bei ihm sucht, namentlich in der Sakramentenlehre, nicht länger mehr suchen gehen.

[2] Winter, Die Ethik des Clemens von Alexandrien. Leipzig 1882. S. 16: „Er ist neben Tertullian unter den Vätern der ersten drei Jahrhunderte der bedeutendste Ethiker und der erste, durch welchen die Ethik eine principiell durchgeführte Behandlung erfährt; man kann ihn den ersten wissenschaftlichen Ethiker der Kirche und in dem genannten Zeitraum den einzigen nennen."

[3] Cl. sagt Strom. I. 1. p. 704, dafs er sich eine *κεφαλαίων συστηματικὴν ἔκθεσιν* zusammenstelle, da eine solche bisher noch nicht vorhanden gewesen sei. Vgl. Münscher S. 107, 108: „Ein System der Moral darf man freilich in den früheren Zeiten des Christentums nicht suchen. Aber wenngleich die christlichen Lehrer nicht systematisch über die Sittenlehre schrieben, so schwebt doch dem Geiste mancher ein System vor. Ihre moralischen Begriffe standen im Zusammenhang und waren durch gewisse Principien zusammengeknüpft. Dies leuchtet aus Vergleichung ihrer zerstreuten Aufserungen deutlich hervor. Zur Geschichte der Moral würde es also vorzüglich wichtig sein, die moralischen Begriffe eines jeden Schriftstellers im Zusammenhange aufzustellen."

Die Schriften des Origenes sind zwar auch reich durchzogen mit ethischen Erklärungen und Belehrungen, aber bei ihm ist die Moral doch eigentlich Nebensache und kommt nur da zur Sprache, wo die Ausführung des jeweilig behandelten Stoffes es bedingt.[1] Dafs Origenes freilich seinerseits mit seinem Werke de principiis den ersten Versuch zur systematischen Behandlung der Dogmatik gemacht hat, bleibt sein eigenes unbestrittenes Verdienst.[2]

[1] Vgl. hierzu Capitaine, De Origenis ethica. Münster 1898.

[2] „Cl. hat in seinen Strom. das erste christlich-kirchliche Werk geliefert, in dem die Religionsphilosophie der Griechen nicht nur apologetischen und polemischen Zwecken dient, sondern das Mittel ist, um das Christentum dem Denkenden erst zu erschliefsen. Der Gegenstand des Glaubens war ihm gegeben, aber er sollte in die Gnosis umgeschmolzen werden. Deshalb sucht Cl. den Inhalt philosophisch zu bearbeiten und eine Lehre zu entwickeln, die den wissenschaftlichen Anforderungen an eine philosophische Weltanschauung und Ethik genügt. Pistis und Gnosis bleiben ja dadurch verbunden, dafs beide ja ihren Inhalt gleich aus den hl. Schriften haben. Cl. ist in praxi zwar nicht ein so pünktlicher Schrifttheologe wie Orig.; Justin hatte vorwiegend apologetisch seine kirchliche Lehre den Heiden vorgesetzt. Cl. verwandelt diese Aufgabe in eine systematisch-theologische; es war freilich, wie Cl. selbst wufste, ein gefährliches Unternehmen, die Religion in Religionsphilosophie umzusetzen.“ Harnack, (Kleine) Dogmengesch. Freib. u. Leipzig 1893. S. 109–112. Daselbst S. 112 f.: „Orig. ist der einflufsreichste Theologe der morgenländischen Kirche, der Vater der theologischen Wissenschaft, Schöpfer der kirchlichen Dogmatik. Was Apologeten, Gnostiker und die verschiedensten Theologen gelehrt, verbindet er; er hat das Problem und die Probleme gekannt, die historischen und spekulativen. Sein Geist war universal. Er fand überall den Wert heraus und wollte nirgends etwas auflösen, sondern überall erhalten und verbinden. Jeder Wahrheit wollte er in der Pistis und Gnosis eine Stelle geben. Die christliche Wahrheit sollte siegen über die griechische Philosophie und die Gnostiker, über Heiden und Juden. Freilich unterlag Orig. dem neuplatonischen Zuge seiner Zeit; natürlich in Bezug auf die Lehren, die er als Gnosis entwickelt. So konnte Porphyrius selbst seine Lehre im allgemeinen gutheifsen.“ Vgl. das Urteil des Porph. über Orig. bei Euseb. H. E. VI. 19. — Nach Gafs, Geschichte der christlichen Ethik. 1. Bd. (Bis zur Reformation.) [Berlin 1881.] S. 80 hat Orig. die Principienlehre der christlichen Gnosis weniger lebendig als Cl. entwickelt, auch der Sittenlehre keine zusammenhängende Betrachtung gewidmet; häufiger berührt er im einzelnen ihr Gebiet.

Vorsicht und Verschiedenheit im Darstellen der christlichen Lehre.

Es liegt auf der Hand, dafs Clemens bei dem oben geschilderten grundverschiedenen Charakter seiner Hauptschriften, wenngleich er dieselben Wahrheiten in den verschiedensten Büchern behandeln mufste, sie doch nicht immer in gleicher Weise und mit derselben Offenheit behandeln konnte. Einzelne Lehren mufsten ja, nach dem Brauche der alten Kirche und zum Schutze der katholischen Religion, sogar den Katechumenen noch vorenthalten werden, oder wenn sie ihnen dem Wesen nach auch bekannt gegeben werden mufsten, so bediente der Lehrer sich beim Unterrichte wie im schriftlichen Ausdruck der einfachen, unbegründeten Fassung und behielt sich die Beweise und näheren Erklärungen für die Fortgeschrittenen vor. So wird im Protreptikos und Pädagog das Geheimnis der katholischen Religion immer nur aus der Perspektive geschildert, und wenn gelegentlich ein wesentlicher Punkt des Christentums berührt wird, wird er immer in weiter Ferne umgangen. In den Stromateis dagegen, wo die Lehre des Christentums spekulativ aufgefafst wird, erörtert der Verfasser furchtlos die Fragen nach dem Ursprunge der Welt, über Gott, sein Wesen, seine Eigenschaften, über natürliche und übernatürliche Offenbarung, über die Erkenntnisquelle der Sittlichkeit im Heidentume und Christentume, über das Verhältnis des Glaubens zur höheren Erkenntnis, über das Verhältnis nach dem Tode und die letzten Dinge des Menschen überhaupt.

Disciplina arcani.

Es scheint zwar eigentlich ein Widerspruch im Verhalten des Clemens und eine Abweichung von der Praxis der Kirche zu sein, dafs Clemens die Wahrheiten, die er in seinen beiden ersten Schriften sorgfältig vor den Unberufenen verbirgt, doch in den Stromata furchtlos der Lektüre eines jeden preisgibt.[1] Ob

[1] Auch Zahn ist über diese Inkonsequenz unseres Autors erstaunt. Nach Zahn (S. 108, 109, 111) wird Cl. dem eigentlichen Zweck, den er sich bei Abfassung der Strom. gesetzt hat, untreu und sinkt immer wieder in den Ton der Propädeutik zurück. Er hat auch hier nicht zum wenigsten unbekehrte Hellenen im Sinne, die er durch den schon im Namen Stromata ausgedrückten Mischcharakter seines Werkes anziehen und zur Aufnahme der gnostischen Überlieferung zuvor reinigen will. Und zwar immer offener und offenbarer tritt im weiteren Verlauf der exoterische und apologetische Endzweck hervor. Der Name Stromata entschuldigt ja alle Abweichung vom Programm oder vielmehr nach der Anschauung des Autors das immer

Clemens sich dieser Inkonsequenz bewufst gewesen ist oder nicht, jedenfalls läfst sich die disciplina arcani bei ihm nachweisen.[1] Der Charakter der Stromata selbst und die ungezwungene, schwankende Art dieser Schreibweise, die leicht den ursprünglichen Hauptplan nach und nach vergessen liefs, mag ihn wohl gelegentlich zu gröfserer Offenheit oder Zurückhaltung angeregt haben.

esoterisch, exoterisch.

Dieser Unterschied zwischen esoterischem und exoterischem Lehrvortrag, mit dem sich die disciplina arcani, wenn auch nicht dem Zwecke, so doch der Sache nach innig berührt, ist bei den Anhängern der ältesten Religionen schon beobachtet worden, und Clemens beruft sich des öfteren auf den allgemeinen Gebrauch dieser Lehrart.[2] Ebenso war ihm das Beispiel der verschiedensten Philosophenrichtungen bekannt: „Denn nicht allein die Pythagoreer und Plato hielten vieles geheim, sondern auch die Epikureer

---

weitere Verschieben des ursprünglichen Planes. Die eigentliche positive Darlegung der Offenbarungswahrheit sollte erst später erfolgen (Str. IV. 1. p. 1216: *τότε δὴ τὴν τῷ ὄντι γνωστικὴν φυσιολογίαν μέτειμεν κ. τ. λ.*), obgleich man sie schon in den Stromata zu erwarten veranlafst war. Diese Behauptung wird auch dadurch unterstützt, dafs Cl. in der That eine dieser angekündigten Abhandlungen *περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας ἐξήγησις* erst später geschrieben.

[1] Über die Arkandisciplin vgl. Probst, Kirchliche Disciplin. S. 317—350. Str. I. 12. p. 753: *ἀλλ' ὃ ἀκούετε εἰς τὸ οὖς, φησὶν ὁ Κύριος, κηρύξατε ἐπὶ τῶν δωμάτων. τὰς ἀποκρύφους τῆς ἀληθοῦς γνώσεως παραδόσεις ὑψηλῶς καὶ ἐξόχως ἑρμηνευομένας ἐνδέχεσθαι κελεύων. καὶ καθάπερ ἠκούσαμεν εἰς τὸ οὖς, οὕτω καὶ παραδιδόναι οἷς δέον. οὐχὶ δὲ πᾶσιν ἀναίδην ἐκδιδόναι τὰ ἐν παραβολαῖς εἰρημένα πρὸς αὐτοὺς παραγγέλλων.* Str. V. 10. p. 100: *ἔπειτα ὑποβὰς* (Paulus) *τὸ εὐλαβὲς τῆς εἰς τοὺς πολλοὺς τῶν λόγων ἐκφοιτήσεως, ᾧδέ πως διδάσκει.*

[2] Sie fand sich bei Ägyptern und Hebräern, Strom. V. 4: Alle, um es ein für allemal zu sagen, die über die göttlichen Dinge gehandelt haben, sowohl Barbaren wie Griechen, haben doch gewisse Hauptlehren (*τὰς μὲν ἀρχὰς τῶν πραγμάτων ἀπεκρύψαντο*) geheim gehalten; die Wahrheit haben sie hierbei in rätselhaften Zeichen, symbolisch und in Allegorieen und Umschreibungen überliefert. M. IX. p. 42. Die Ägypter belehrten nicht jeden hergelaufenen Menschen über ihre Mysterien, nicht einmal der gewöhnliche Mann unter ihnen erfuhr sie, sondern blofs die, welche zur Herrschaft bestimmt waren, und auch von den Priestern nur die, welche man durch Loben, Erziehung, Abstammung und Wissenschaft für die tüchtigsten hielt. Str. V. 7. M. p. 67.

behaupten, dafs manches bei ihnen Geheimlehre sei, und dafs es nicht allen zustehe, die diesbezüglichen Schriften zu lesen. Ja sogar die Stoiker behaupten, dafs von Zeno anfangs einiges niedergeschrieben worden sei, was sie nicht leicht den Schülern zu lesen erlauben, die noch keine Probe bestanden haben, ob sie auch vernünftig die Philosophie betreiben. Man sagt auch, dafs die Anhänger des Aristoteles aus dessen Schriften einiges als esoterisch hinstellen, anderes aber als Allgemeinlehre und Exoterisches.[1] Ja auch die Veranstalter der Mysterien, die doch Philosophen waren, haben ihre Lehren durch Fabeln verdunkelt, damit sie nicht allen offenbar würden."[2]

So war ja bei den Propheten des Alten Bundes so manches dunkel und schwer verständlich; überhaupt haben alle Schriftsteller des Alten wie auch des Neuen Bundes ihre Dunkelseiten; liebten sie es doch geradezu, die heiligen Sachen und Begebenheiten symbolisch darzustellen.[3] Wie die Propheten hat auch der Heiland selbst sich der Gleichnisse bedient, um seine Lehre eben nicht dem Verständnis oder vielmehr dem Mifsverständnis jedes beliebigen Zuhörers preiszugeben.[4] Daher hält auch Clemens aus-

---

[1] Cic. führt de finib. V. 5 und ep. ad Attic. IV. 16 diese doppelte Redeweise des Aristoteles auch an. Hierauf bezieht sich auch die Stelle bei Origenes c. Cels. I. 7, der selbst genau diese doppelte Redeweise beobachtet. Vgl. Capitaine S. 8, 9.

[2] Strom. V. 9. p. 89. Vgl. VI. 2. p. 212.

[3] Strom. V. 4, 8, 10; VI. 1.

[4] *οὔτε γὰρ ἡ προφητεία, οὔτε ὁ Σωτὴρ αὐτὸς ἁπλῶς οὕτως ὡς τοῖς ἐπιτυχοῦσιν εὐάλωτα εἶναι, τὰ θεῖα μυστήρια ἀπεφθέγξατο, ἀλλ' ἐν παραβολαῖς διελέξατο.* Str. VI. 15. p. 348. Daselbst M. p. 350, 351 findet Cl. als Grund für die geheimnisvollen Reden der hl. Schrift, 1. dafs wir sorgfältig forschen und im Erfassen der heilsamen Lehren stets wachen sollen; 2. dafs die Schrift nicht manchem unheilvoll werde, wenn er sie anders auffasse, als der hl. Geist gesprochen; 3. damit der hl. Geist zeige, dafs sowohl die griechischen wie sonstigen heidnischen Philosophen die zukünftige Ankunft des Herrn nicht gewufst hätten. Freilich sprechen die hl. Schriften auch oft genug mit aller Klarheit und Deutlichkeit, so selbst über die Ankunft des Herrn, dessen Leben, Leiden, Auferstehung, Himmelfahrt. (Das. M. p. 351.) Vgl. Str. VI. 15. p. 353: Wahrheit und Prophetie hüllt sich oft in Dunkel und nur *μόνοις τοῖς εἰς γνῶσιν μεμνημένοις, τοῖς δι' ἀγάπης ζητοῦσι τὴν ἀλήθειαν, τὸ φῶς ἀνατέλλουσα.*

drücklich als seinen Grundsatz fest, dafs die Geheimnisse nicht ganz aufgeklärt werden, sondern jedesmal nur so viel erklärt werden dürfe, als eben für die jedesmal gesuchte Kenntnis genüge.[1] Ebenso erklärt er am Schlusse des siebenten Stroma, er habe so hier und dort die dogmatischen Wahrheiten eingeflochten und behandelt, dafs sie nicht leicht von jedem, der nicht in die Geheimnisse eingeweiht sei, verstanden werden könnten.[2]

Man darf nicht leugnen, dafs alle Väter, welche die disciplina arcani unterschiedslos bis zur Annahme eines unbedingten exoterischen und esoterischen Vortrages ausdehnen, stark von antikirchlichen Elementen, besonders von den Gnostikern beeinflufst sind. Die Gnostiker lehrten ja ausdrücklich, Christus habe exoterisch zum Volke, esoterisch zu den Aposteln gesprochen. Daher sei der Glaube der Kirche als der blofs exoterische nicht der vollständig richtige; man müsse auf die Geheimnisse zurückgehen, die sich nur bei ihnen finden. Irenäus war zwar mit der eben so leicht zu beweisenden Behauptung den Häretikern entgegengetreten, dafs nur die katholische Kirche sich auf die direkte Nachfolge von den Aposteln gründe, und dafs darum die wahre, auch esoterische Lehre Christi sich nur in der Kirche finde, aber trotzdem gärte der gnostische Giftteig noch weiter und durchdrang selbst unsere angesehensten Autoren zu dieser unseligen Unterscheidung.[3] So behauptet Clemens ja auch ganz unbefangen, dafs die gnostische Erkenntnis eine Art Geheimlehre sei, die sich von den Aposteln her immer auf dem Wege der Tradition

---

[1] Str. VII. 14. p. 521: *οὐ γὰρ ἐκκυκλεῖν χρὴ τὸ μυστήριον, ἐμφαίνειν δὲ, ὅσον εἰς ἀνάμνησιν τοῖς μετεσχηκόσι τῆς γνώσεως, οἳ καὶ συνήσουσιν, ὅπως εἴρηται πρὸς τοῦ Κυρίου ‚Γίνεσθε ὡς ὁ Πατὴρ ἡμῶν τέλειοι κ. τ. λ.‘*

[2] Str. VII. 18. p. 555: *τούτων ἡμῖν προδιηνυσμένων, καὶ τοῦ ἠθικοῦ τρόπου (τόπου* locus moralis, wie die Übersetzung gibt) *ὡς ἐν κεφαλαίῳ ὑπογραφέντος σποράδην, ὡς ὑπεσχήμεθα, καὶ διερρίμμενως τὰ ζώπυρα τῶν τῆς ἀληθοῦς γνώσεως ἐγκατασπειράντων δόγματα, ὡς μὴ ῥᾴδιαν εἶναι τῷ περιτυχόντι τῶν ἀμυήτων τὴν τῶν ἁγίων παραδόσεων εὕρεσιν, μετίωμεν ἐπὶ τὴν ὑπόσχεσιν.* Vgl. Str. I. 1. M. p. 704.

[3] Vgl. Stöckl, Gesch. d. Phil. I. S. 220, 243. Stöckl, Gesch. d. Phil. der patristischen Zeit mit specieller Hervorhebung der durch sie bedingten spekulativen Anthropologie. Würzburg 1859. S. 175, 180.

und stets nur durch einige wenige christliche Gnostiker fortgeerbt habe.[1] Und ähnlich bezeichnete Origenes die höhere gnostische Erkenntnis als eine Art Geheimlehre, die nur für solche bestimmt sei, die überhaupt eines tieferen Denkens fähig wären; für die grofse Menge gewöhnlichen Volkes genüge der einfache Glaube.[2] Bekannt ist ja, wie verhängnisvoll gerade für Origines diese doppelte Lehrweise geworden ist, da er, der gerade in seinen exoterischen Schriften die Lehre der hl. Schrift durchweg richtig darstellt, in den esoterischen Schriften in die unglücklichsten Irrtümer geraten ist.[3]

Praktische Folge dieser Sprachweise für die Beurteilung der alten Schriftsteller.

Dafs durch diese Unterscheidung das Studium und volle Verständnis eines Schriftstellers erschwert wird, liegt auf der Hand. Ebenso klar ist aber auch hieraus schon, dafs, wenn zufällig ein alter Schriftsteller sich über eine Sache, die heute dogmatisch klar beleuchtet ist, nur dunkel oder vielleicht gar nicht ausspricht, man ihn nicht sofort als Zeugen dafür anführen kann, dafs die betreffende Lehre damals in der Kirche noch nicht bekannt gewesen sei, oder dafs er sich geradezu als Gegner dieser späteren Lehre zeige.[4] Diese Bemerkung ist besonders für die richtige Beurteilung der Lehre unserer Väter vom Opfer und von den Sakramenten wichtig. Zum Glücke sind wir aber in der Beurteilung dieser besonders für Katholiken so wichtigen Lehre nicht lediglich auf das Zeugnis des einen oder anderen Schriftstellers angewiesen. Das ganze christliche Leben in Opfer und Kultus, die ganze christliche Lehre in der Theorie wie in ihrer praktischen Anwendung in den Sakramenten tritt in der durchgehenden Übereinstimmung der Väter, die sich gegenseitig ergänzen, deutlich hervor.

[1] Strom. VI. 7.

[2] c. Cels. I. 9, 10; III. 58, 59, 60; IV. 8, 9; VI. 10.

[3] Vgl. Capitaine. S. 8; 58; 60, 2; 201 ff.

[4] Deswegen ist es gerade bei Clemens zu bedauern, dafs seine praktischen zum allgemeinen Gebrauch bestimmten Schriften (Euseb. H. E. IV. 26. VI. 13. Hieron. catal. c. XXXVIII. Phot. cod. III. ib. CXI.) über das Fasten, die Verleumdung, die Paschafeier, über die Ermahnung zur Geduld an die Neugetauften, über die kirchliche Glaubensregel u. s. w. verloren gegangen sind.

Trotzalledem darf man im allgemeinen behaupten, daſs ungeachtet der mehrfachen Versuchung des Clemens, vieles zu verschweigen und uns manches nur andeutungsweise zu lehren [*τὰ μὲν ἑκὼν παραπέμπομαι, ἐκλέγων ἐπιστημόνως, φοβούμενος γράφειν, ἃ καὶ λέγειν ἐφυλαξάμην. οὔτι που φθονῶν (οὐ γὰρ θέμις) δεδιὼς δὲ ἄρα περὶ τῶν ἐντυγχανόντων, μή πη ἑτέρως σφαλεῖεν, καὶ παιδὶ μάχαιραν, ἧ φασιν οἱ παροιμιάζόμενοι, ὀρέγοντες εὑρεθῶμεν.* Str. I. 1 p. 704.], doch kein einziger Hauptpunkt in der Lehre des Autors und seiner Zeit, nicht einmal in den uns von ihm nur noch hinterlassenen Schriften unberührt gelassen worden ist.[1] Bezweckte doch der Verfasser eben nur die Aufbewahrung des gesamten kirchlichen Lehrstoffes. Hierfür bürgen ja die Hauptgründe, die Clemens gelegentlich für die Abfassung seiner Schriften angibt. Er erinnert sich in Dankbarkeit seiner alten Lehrer und betrachtet sein Schreiben als ein Heilmittel gegen die Vergeſslichkeit für sein späteres Greisenalter.[2] Gesteht er doch freimütig, daſs in den langen Jahren ihm manches schon abhandengekommen, und er sieht die

Trotzdem ziemliche Vollständigkeit der Lehre des Clemens.

[1] Wie auch Redepenning I. S. 88 hervorhebt.

[2] Strom. I. 1 p. 697: *ἤδη (δὲ οὐ) ἡ γραφὴ εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἤδη ἡ πραγματεία, ἀλλά μοι ὑπομνήματα εἰς γῆρας θησαυρίζεται λήθης φάρμακον.* Euseb. gibt H. E. V. 14 diese Stelle wieder und zählt hier des Clemens Lehrer auf: „Dieses Werk (Stromata) ist nicht eine Schrift zum Schaugepränge künstlich ausgearbeitet, sondern es enthält einen Schatz von Notizen für mein Alter als ein Mittel gegen die Vergeſslichkeit. Es soll ein einfaches Bild und Gemälde jener klaren und geistreichen Lehren, sowie jener seligen und wahrhaft verehrungswürdigen Männer sein, welche ich zu hören gewürdigt worden bin. Der eine von ihnen, Jonikus, war in Griechenland, der andere in Groſsgriechenland, jener stammte aus Cölesyrien, dieser aus Ägypten, andere lebten im Morgenlande, und zwar der eine ein Assyrier (Tatian?), der andere seiner Abstammung nach ein Hebräer in Palästina (Theodotus?). Bei dem letzten aber, den ich traf (seinen Kenntnissen nach aber war er wohl der erste), lieſs ich mich nieder. Ich hatte ihn in Ägypten, wo er verborgen war, gleich einem Jäger erjagt (Pantänus). Diese Männer nun bewahrten die treue Überlieferung der beseligenden Lehre, die sie geraden Weges von den hl. Aposteln Petrus und Jakobus, Johannes und Paulus wie ein Kind vom Vater empfangen hatten (wenig aber sind die Kinder, die den Vätern ähnlich sind), und reichten mit der Hilfe Gottes bis in unsere Zeiten herein, um jenen altväterlichen apostolischen Samen in unsere Herzen zu säen.“

Gefahr voraus, dafs ohne sein Schreiben noch mehr der Vergessenheit anheimfallen wird. Waren doch zwar seine alten Lehrer Männer von ganz besonderer Kraft, er selbst aber erinnert sich mancher Dinge nicht einmal mehr.[1] Es sollte also die christliche Geheimlehre (*γνωστικὴ παράδοσις*) vor Vergessenheit bewahrt und zugleich vor Fälschung beschützt werden.[2] So wäre auch hiermit von christlicher Seite ein mächtiges Heilmittel und Gegengewicht gegen alle Irrlehren gegeben.[3]

Sein Stil.

Diese Gründe haben sicher, wie auf die Art seines Vortrages, so auch seiner schriftstellerischen Thätigkeit eingewirkt. Die wahre Philosophie, sagt er, kümmere sich nicht so sehr um die Sprache der Zuhörer als um deren Herz und Verstand. Wer daher die Wahrheit liebe, brauche nicht zu zierlich und in sorgfältig zusammengestelltem Lehrvortrage zu reden, sondern nur zu versuchen, das, was er sagen wolle, so gut er könne, auseinanderzusetzen. Wer nämlich am Worte klebt, dem entgeht leicht die Sache, um die es sich handelt.[4] Dabei mochten, wenngleich Clemens trotz dieser maſsgebenden Gründe niemals die Eleganz, zugleich aber auch die zeitweilig auftretende Nonchalance[5] seines griechischen Stiles niemals verleugnet, doch auch besondere Rücksichten auf die Zuhörer zu nehmen sein, wenigstens spricht

---

[1] *πολλὰ δὲ, εὖ οἶδα, παρερρύηκεν ἡμᾶς χρόνου μήκει ἀγράφως διαπεσόντα. ὅθεν τὸ ἀσθενὲς τῆς μνήμης τῆς ἐμῆς ἐπικουφίζων, κεφαλαίων συστηματικὴν ἔκθεσιν, μνήμης ὑπόμνημα σωτήριον πορίζων ἐμαυτῷ, ἀναγκαίως κέχρημαι τῇδε τῇ ὑποτυπώσει. ἔστι μὲν οὖν τινα μηδὲ ἀπομνημονευθέντα ἡμῖν. πολλὴ γὰρ ἡ παρὰ τοῖς μακαρίοις δύναμις ἣν ἀνδράσιν. κ. τ. λ.* Str. I. 1. p. 704.

[2] A. a. O.

[3] A. a. O. M. p. 688. 704.

[4] *δεῖ δὲ οἶμαι τὸν ἀληθείας κηδόμενον οὐκ ἐξ ἐπιβουλῆς καὶ φροντίδος τὴν φράσιν συνθεῖναι. πειρᾶσθαι δὲ ὀνομάζειν μόνον, ὡς δύναται, ὃ βούλεται. τοὺς γὰρ τῶν λέξεων ἐχομένους καὶ περὶ ταύτας ἀσχολουμένους διαδιδράσκει τὰ πράγματα.* Str. II. 2. p. 933.

[5] Scheck p. 14: Alexandrinus noster ut genere dicendi et elocutione utitur ieiuna, ita haud raro Atticorum elegantiam aemulatur concinnam ac perspicuam, ab multis illius aetatis linguae vitiis liberam. Bisweilen jedoch nach Art der jüngeren Griechen, die wir Hellenisten nennen, simulat neglegentiam quandam elegantioris stili.

unser Schriftsteller gelegentlich einmal von suillis et indoctis auditoribus.[1]

Seine Belesenheit und Eigentümlichkeit.

In allen Schriften des alexandrinischen Katecheten bekundet sich ein hoher Flug der Gedanken,[2] eine manchmal überraschende Phantasie, anderseits aber auch eine wahre Gelehrsamkeit und geradezu erstaunenswerte Belesenheit. Die grofse Kenntnis der hl. Schrift, die Clemens, wie sich aus geringen Abweichungen in der Lesart ergibt, aus dem Gedächtnisse citiert, teilt er nicht nur mit seinem Schüler Origenes, sondern mit den alten Schriftstellern überhaupt; aber auch aus der ganzen damaligen heidnischen und häretischen Litteratur dürfte ihm kaum etwas Wichtiges unbekannt geblieben sein. Sorgfältige Untersuchungen finden wir bei ihm über die Chronologie des Alten Testamentes, die heidnischen Dichter und Schriftsteller werden oft in geradezu erdrückender Fülle citiert; über die gesamte alte und älteste Philosophie und deren Schulen weifs er genauen Bescheid, so dafs für die Geschichte der Philosophie der alexandrinische Theologe immer eine gute Quelle bleibt.[3] Die einzelnen Philosophen, Dichter und ihre Werke sind ihm bekannt; die Dynastieen und einzelnen Herrscher der Ägypter, Perser, Römer finden genau dieselbe chronologische Untersuchung wie die biblischen Propheten

[1] *ἀκροατῶν τοῖς ὑῶδεσί τε καὶ ἀπαιδεύτοις.* Str. I. 12.

[2] Courdaveaux ist freilich anderer Meinung. S. 293: Clément n'est certainement pas un esprit de haut vol, et l'on pourrait d'autre part désirer çà et là plus de fixité dans ses idées. Zwar gesteht Courdaveaux, dafs Cl. diesen Fehler mit so vielen anderen gemeinsam hat. Cl. n'a pas les vigoureux coups d'ailes d'Origène ni la décision de son esprit appuyé sur une érudition immense. Doch ist er durch sein warmes, gefühlvolles Herz einer der sympathischsten Männer, denen man begegnet. Mit fast gleicher Liebe liebt er die heidnische Litteratur, in der er seine Jugendbildung genofs, wie die christliche Religion, die Stärke seines reiferen Alters, und er sucht möglichst gewissenhaft die Gegensätze von sonst und jetzt auszugleichen. Daher findet sich die Citation der heidnischen Schriftsteller ebenso zahlreich, wie die der Bibel. Vgl. Cognat, Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique. Paris 1859. S. 69: Le docteur Alexandrin déploie une érudition dont on ne trouve peut-être ni avant ni après lui un second exemple dans l'Église.

[3] Str. I. 14 ff. Vgl. Stöckl, Gesch. d. Phil. S. 36.

und Könige.[1] Des näheren wird die Erfindung und Verwertung der einzelnen Künste manchmal ziemlich eingehend angegeben.[2] Bekannt ist, dafs Clemens ganz vertraut mit dem heidnisch-griechischen Mysterienwesen sich zeigt; aber selbst die Mysterien der Ägypter scheinen ihm aus eigener Anschauung bekannt zu sein.[3]

Seine Stellung zur hl. Schrift.

Für die richtige Beurteilung des Abhängigkeitsverhältnisses, in dem unser Schriftsteller zu den von ihm benützten Autoren sich befindet, ist zunächst seine Stellung zur heiligen Schrift,[4] dann zu der verwerteten aufserbiblischen, sowohl heidnischen wie jüdischen Litteratur von besonderer Wichtigkeit.

Einen festgeschlossenen Kanon, wenigstens des Neuen Testamentes, gab es zur Zeit des Clemens noch nicht. Sämtliche Bücher des Alten und Neuen Testamentes galten ihm zwar als inspiriert, aber unter den Begriff dieser Inspiration fielen nach seiner Auffassung auch noch einige andere Bücher, die über religiöse Dinge handelten und von frommen Verfassern geschrieben schienen. Allerdings hatte diese Inspiration im Sinne des Clemens, wie Harnack[5] sich ausdrückt, ihre Stufen.

Sein Schriftkanon.

Aus dem Alten Testamente benützt Clemens zunächst alle protokanonischen Bücher. Dann bedient er sich auch nach Eusebius[6] „der Zeugnisse aus den nicht allgemein anerkannten Büchern, und zwar aus der sogenannten Weisheit Salomons, dem Buche Jesu, des Sohnes Sirachs"; im Neuen Testamente gelten für Clemens die vier Evangelien,[7] dazu das apokryphe Evangelium

---

[1] Str. I. 21; VI. 2.

[2] Str. I. 16.

[3] Str. VI. 4.

[4] Harnack, D. G. S. 321, 322 meint, Cl. hätte strenggenommen nur die vier Evangelien dem Alten Testamente völlig gleichwertig angesehen. Bereits die paulinischen Briefe seien bei ihm nicht in derselben Instanz wie die Evangelien. Überhaupt war zur Zeit des Cl. „in Alexandrien die Bildung des neutestamentlichen Kanons, vielmehr richtiger die kirchliche Rezeption und strenge Prädizierung derselben noch im Flusse".

[5] (Kleine) D. G. S. 112.

[6] H. E. VI. 13.

[7] Str. VI. 14, p. 337; VII. 17.

nach den Ägyptern,[1] das nach den Hebräern,[2] die vierzehn Briefe Pauli (mit Einschlufs des Hebräerbriefes), ein Brief Petri, zwei Briefe des hl. Johannes; ein Brief des Judas; die Apokalypse des hl. Johannes, eine Apokalypse des hl. Petrus, das Kerygma Petri, die Didache, ein Brief des Barnabas, ein Brief des Clemens Romanus, der Hirt des Hermas; daneben citiert er als Stellen des hl. Paulus noch manches, was wir heute nicht mehr haben.[3]

Seine Kenntnis und Benützung der heidnischen Litteratur.

Wichtiger noch als des Clemens Kenntnis und Auffassung der heiligen Schriften ist sein Verhältnis zu den aufserkirchlichen Schriftstellern, deren er weit über dreihundert anführt, und auf die er sich dem Charakter und Zwecke seiner uns erhaltenen Hauptwerke entsprechend bedeutend mehr stützt als auf die biblischen Zeugnisse. Man hat unsern Clemens nicht mit Unrecht dem Plutarch verglichen und behauptet, wenn auch ein grofser Teil heidnischer Litteratur verloren gegangen wäre, könnte man sich doch auf Grund der Schriften des Alexandriners noch ein ziemlich genaues Bild von dem Zustande der griechischen Litteratur machen.[4] Aufser den Stellen, die ausdrücklich als Citate

[1] Str. III. 8, 13.

[2] Str. II. 9.

[3] Eusebius H. E. VI. 13 gibt aufser den allgemein anerkannten Schriften des Neuen Testamentes nur an den Brief an die Hebräer, Brief des Barnabas, des Clemens und Judas. Vgl. Harnack a. a. O. S. 112. Courdaveaux S. 299. Nach Bigg (unter Berufung auf Westcott, On the canon 1881. p. 354) erkennt Clemens alle Bücher des Neuen Testamentes als kanonische an, aufser den Briefen des Jakobus, dem zweiten Briefe Petri und dem dritten des Johannes. Er schliefst sich dem Urteil Westcotts an, dafs des Cl. Schweigen von diesen Briefen höchstens beweisen könne, dafs er sie noch nicht kannte: His silence as to these can prove no more than that he was not acquainted with them.

[4] Praeter theologicas disputationes tam varius est hic scriptor, ut non immerito Plutarchus et Athenaeus christianus appellari queat . . si et Plutarchus et Athenaeus intercidissent, ex uno Clemente nostro intelligi posset, quam multa et quam varia Graeci reliquerint ingenii sui monumenta. Nam trecentis plures a Clemente citantur auctores, tam sacri quam profani, quorum multi ne nomine quidem hucusque fuere cogniti. Sylburg. epist. a. 1594. ad acad. Magdeburg. doctores scripta bei Potter p. 1038. Clemens war anscheinend mehr belesen als selbst Philo, denn nach Siegfried S. 137 nennt Philo nur 64 griechische Klassiker. Freilich war Philo mit den alten Philosophen auch sehr bekannt, und man kann (nach Siegfried S. 139)

bezeichnet werden, hat Clemens ferner dem Gebrauche seiner Zeit gemäfs eine Unmenge Stellen, besonders aus den Philosophen, aber auch aus den Schriften der apostolischen Väter einfach ohne Angabe der Quelle teilweise wörtlich in seinen Text eingeflochten. Hierher gehören von den Philosophen hauptsächlich Plato, Aristoteles, besonders aber Philo. Natürlich hat er bei dieser Entlehnung vieles ihm nicht Zusagende selbständig geändert.[1]

Anthologieen.

Durchaus wahrscheinlich ist die Ansicht mancher Forscher, dafs die Väter ihre staunenswerte Belesenheit in den verschiedensten Litteraturen nicht immer aus direkten Quellen geschöpft hätten.[2] Es gab in der alten kirchlichen Zeit die verschiedensten Anthologieen, durch welche man sich über alle Zweige der Wissenschaft auf einfachem und leichtem Wege orientieren konnte, und früh genug waren auch die schönsten Stellen aus den heidnischen Dichtern schon fleifsig zusammengestellt und bei den Gebildeten im Gebrauch.[3]

Dafs Clemens auch bei seiner geradezu unglaublichen Belesenheit aus diesen Sammlungen geschöpft habe, kann wohl nicht geleugnet werden, aber ungerecht scheint es doch, ihm alle direkte Quellenkenntnis abzusprechen. Die weiten Wanderfahrten des jugendlichen Philosophen, sein unermüdlicher Lerneifer, das

---

kaum ein philosophisches Element bei ihm vorweisen, dessen griechischer Ursprung sich nicht sofort nachweisen liefse. Auch finden sich bei Philo Spuren sonstiger orientalischer Bildung. Siegfried S. 140.

[1] Z. B. Str. II. 18 f. Über die Schreibweise des Clemens urteilt Bonwetsch (in der Realencyklopädie für prot. Theologie u. Kirche von D. A. Hauck. 3. Aufl. Leipzig 1898. Bd. IV. S. 162): Was den Schriftgebrauch anlangt, so hat Zahn (S. 137) daran erinnert, dafs Cl. es liebe, „das Füllhorn seines durch die bunteste Lektüre gesättigten Gedächtnisses über den Leser auszuschütten", daher falle „christliches und heidnisches, orthodoxes und häretisches oder doch unrichtiges, kirchlich anerkanntes und apokryphes in sonderbarer Unordnung heraus, und nicht immer" sei „die Linie sichtbar, welche die zustimmende Aneignung von der ablehnenden Kritik scheide". Vgl. den index autorum, qui a Clemente Alexandrino citantur. Migne IX. p. 1549—1560.

[2] Krüger S. 101. Scheck S. 15 f.

[3] Bigg S. 46, 2: Anthologies abounded at Alexandria and often bore fanciful names such as *λειμών, ἑλικών, κηρίον, πέπλος παράδεισος*; Strom. VI. 1.

Zusammentreffen mit Philosophen der verschiedensten Schulen und Länder, schon allein seine vornehme Erziehung und Bildung bürgen dafür, dafs er sich wirklich positive und direkte Kenntnis aneignete, die er in seinen Schriften später reichlich, wenn auch alsdann unter Zuhilfenahme der nun möglichen Erleichterungsmittel, der Anthologieen, verwertet hat. Dafs Clemens den Plato oder Aristoteles nur aus indirekten Quellen gekannt haben sollte, oder dafs er von den Stoikern oder anderen bedeutenden Philosophenrichtungen nur dürftige Auszüge und Stückwerke gelesen und gekannt habe, wird, abgesehen von seinen vielfachen Lehrübereinstimmungen mit diesen Philosophen, schon aus der Stellung widerlegt werden, die wir nun einmal unserem Autor als Philosophen zuerkennen müssen. Dafs er eine ganze Menge unbedeutender Gröfsen aus Kompendien und vom Hörensagen kenne, schadet seiner Würde durchaus nicht, trotzdem darf es manchmal wenigstens immerhin gewagt erscheinen, seine Kenntnis gerade der kleineren und wenig bekannten Autoritäten einer blofsen Kenntnis von Anthologieen und Kompendien zuzuschreiben.[1]

Clemens erwähnt nach Eusebius „die Schrift Tatians gegen die Griechen und des Geschichtschreibers Cassianus, desgleichen die der jüdischen Schriftsteller Philo, Aristobulus, Josephus, Demetrius und Eupolemus als solcher, die ohne Ausnahme den Moses und das Geschlecht der Juden weit höher stellen als das Alter der Griechen . . . ferner erwähnt er des Melito, Irenäus und einiger anderen und gibt einige Stellen von ihnen an".[2]

[1] Scheck (S. 15 f.) sucht zu beweisen, dafs Cl. seine grofse Kenntnis der Litteratur, Philosophie, Geschichte einfach aus solchen Büchern entlehnt, welche mehrere alexandrinische Juden unter dem Namen von berühmten Heiden herausgegeben oder vielmehr gefälscht haben. Die Fälscher hätten dabei den Zweck verfolgt, das Judentum in Ansehen zu bringen und besonders durch diese Fälschungen zu beweisen, dafs die Heiden alle ihre Wissenschaft und Kenntnisse aus den Schriften der Juden entlehnt haben. Vgl. oben S. 8, 9; unten S. 45, 46.

[2] Eusebius H. E. VI. 13. Nach Bigg (S. 46) kannte Cl. (aufser Barnabas, Hermas, Clemens Rom. und den oben genannten) vielleicht auch Papias und Tatian. Er hatte gewisse Bekanntschaft mit Justin und Athenagoras. Unbekannt waren ihm gänzlich Ignatius oder Tertullian. — Nöldechen, Tertullians Verhältnis zu Cl. v. Alexandrien in den Jahrbüchern

Clemens und seine Quellen.

Über das Verhältnis des Clemens zu seinen Quellen führt Scheck folgendes aus:

Beim Studium der Schriften des Cl. fällt auf, dafs er anscheinend sich viel mit den Schriften der Alten beschäftigt habe. „Trecentos duodequinquaginta auctores numeravimus, quos, ut ipse subobscure significat, iterum atque iterum perlegisse videtur." Aus allen diesen führt er Haufen ganzer Citate an; er befafste sich mit griechischen, hebräischen, ägyptischen, chaldäischen Wissenschaften. Wer aber tiefer in die Sache eindringe, stofse bald auf nur einige Urquellen: brevi inveniet sescentos illos libros, quos excerpsisse se iactat, haud difficile ad pauculos eosque adulterinos posse revocari. Besonders gelte das hinsichtlich der Kenntnisse des Aristoteles. Genauere und wirkliche Kenntnis dagegen besitze er über das Lehrsystem Platos, und daher seien seine Citate aus Plato für die Wiederherstellung des platonischen Textes wenigstens von derselben Bedeutung wie irgendwelche jüngere Quellen.[1] Die Stellen, die er von Xenophon anführt, sind nicht direkt von Xenophon, sondern von Musonius.[2] Überhaupt

für prot. Theologie. Leipzig 1886. S. 279—301, will sowohl aus den allgemeinen Anschauungen der beiden Schriftsteller über Purpur, Haarputz, Perlen, als auch aus Einzelheiten, namentlich Wortanklängen und Übereinstimmungen, besonders aus dem analogen Schlufs im zweiten Buche des Pädagog und zumal in der Abhandlung vom Frauenputz nachweisen, dafs Tertullian den Pädagog gekannt habe. Ebenso nimmt Nöldechen (S. 291) als wahrscheinlich an, dafs auch der Protreptikos des Cl. dem Tertullian nicht fremd war. Da ferner die Stromata in gewissen Zeiträumen hintereinander erschienen, hält Nöldechen auf Grund ähnlicher Übereinstimmungen es auch für wahrscheinlich, dafs Tertullian die Stromata gekannt habe. Wenn Tertullian den Cl. niemals citiert, folgt er hierbei nur der Weise des Clemens, der alle heidnischen Schriftsteller, aber wenige christliche citiert. In manchen Anschauungen des Clemens, der immer vermitteln wollte und deshalb sich selten in schroffen Gegensatz zu den Häretikern setzt, erscheint er Tertullian zu tolerant; deshalb tritt dieser manchmal der Ansicht seines Originals entgegen. Die aus einigen Andeutungen des Clemens nahegelegte Annahme, dafs Cl. auch den Tertullian und seine Schriften gekannt habe, wagt Nöldechen (S. 294) nicht bestimmt auszusprechen. Ich kann mich auf die Gründe Nöldechens hin noch nicht zur Annahme seiner Hypothesen verstehen.

[1] Scheck S. 15–17.

[2] Scheck S. 18. Nach Krüger verfährt Cl. bei der Benutzung der zahlreichen Autoren kritiklos und leichtgläubig. In gröfseren Abschnitten

spricht Scheck (S. 18) seine Ansicht dahin aus, Clementem pleraque, quae ad litteras Graecas spectant, non ex auctoribus ipsis, quos laudat, hausisse, sed ex fictis spuriisque libris a Iudaeis Alexandrinis eo consilio compositis, ut Hebraeos Graecis superiores fuisse et litteris et artibus comprobarent. So bezüglich der Schriften hauptsächlich des Aristeas, Hecataeus Abderita, Numenius Apamensis, Eupolemus, Artapanus, Demetrius, beide Philo, Alexander Polyhistor, Aristobulus.[1]

Im folgenden untersucht und kritisiert Scheck dann die fälschlich diesen Autoren beigelegten Bücher. Eigentlich habe Clemens überhaupt keine genauere Kenntnis der Werke dieser Schriftsteller gehabt, sondern hauptsächlich nur die Werke des Josephus, Aristobulus, Alexander Polyhistor gekannt.[2]

Nach Scheck hat sodann Clemens alle seine uns so verblüffende Kenntnis schliefslich nur aus einer Quelle geschöpft, nämlich aus Aristobulus, der alle früheren Fälschungen reichlich benutzt und Dichter und Philosophen ergiebig kompiliert habe, um zu zeigen, dafs die Heiden alle Kenntnisse aus den Büchern der Juden entnommen haben.[3] Dafs Clemens die Schriften dieser

des Pädagog und der Stromata hat er Musonius, den Lehrer des Epiktet, ausgeschrieben. Krüger S. 101. Krüger stützt sich hierbei auf Wendland, Quaestiones Musonianae. De Musonio Stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore. Berol. 1886. Vgl. zum Ganzen: Hiller, Zur Quellenkritik des Clemens Alexandrinus: Hermes. Bd. 21. 1886. S. 126—133.

[1] Über diese Autoren vgl. das Genauere Daehne, Gesch. Darstellung. II. Bd. S. 204—236. Scheck S. 18.

[2] So z. B. erwähne Clemens dreimal den Hecataeus, aber Clementi solus Pseudo-Hecataeus, vel rectius eius excerpta, quae apud Iosephum et Alexandrum Polyhistorem exstabant, recta sunt. Scheck S. 21.

[3] Scheck S. 19 entwickelt seine Ansicht: Der Grund zu der bei den Vätern so verbreiteten Ansicht, dafs die Philosophie aus den biblischen Schriften geschöpft und gefälscht habe, entstand durch die Fälschungen der Juden mit pseudophilosophischen Schriften, wodurch sie das Judentum über das Heidentum zu erheben suchten. Der Urheber dieser falschen Anschuldigung ist Pseudo-Aristeas. Der eigentliche Aristeas lebte am Hofe des Ptolemäus Philadelphus; cuius (Aristeae) nomine perperam assumpto Judaeus quidam famam atque gloriam sacrorum librorum augere et propagare conabatur. Der Fälscher erfand deshalb einen Brief, den er den Hohenpriester Eleazar an Ptolemäus schreiben liefs. Dieser Brief verriet seine Unechtheit durch seine lateinische Kenntnis und kann nicht zur Zeit des

Fälscher benutzt hat, ergibt sich aus seiner gröfstenteils gleichlautenden Anschauung über die heidnische Philosophie, aber dieselbe Bildung und Belesenheit, wie Scheck sie dem Aristobul zuschreibt, kann man wohl auch gleich dem Clemens selbst zuschreiben. Immerhin aber mufs Schecks Hypothese als bedeutender Hinweis für das Verständnis unseres Clemens anerkannt werden.[1]

Ptolemäus abgefafst sein; quaecumque postea Pseudo-Numenius, Aristobulus, Demetrius eosque secutus Clemens fabulantur et comminiscuntur Graecos philosophiam ex sacris Iudaeorum libris derivasse, qui iam Platonis aetate in linguam Graecam translati essent, ea revocanda sunt ad illum nequissimum falsarium (S. 20). So wurden auch die Schriften des jüdischen Philosophen Aristobolus, der 181—145 v. Chr. lebte und die Hauptquelle für Clemens bildet, gefälscht: Er schrieb Kommentare zu den fünf Büchern Mosis, von denen noch bedeutende Bruchteile bei Euseb. P. E. VII. 13, 14; VIII. 6, 16; IX. 6; XIII. 12 vorhanden sind (Scheck S. 29). Dieselben Bruchteile finden sich bei Cl. in den Strom. Dieser jüdische Philosoph suchte gleichfalls in seinen Kommentaren zu beweisen, nihil Graecos habere, cur suis adeo gloriarentur philosophis . . vel poetis, denn alles sei ihnen aus göttlicher Quelle, aus den Büchern Mosis, zugeflossen. Diese Kommentare schickte er an Ptolemäus Philometor. Um seine Beweise zu verstärken, bediente er sich zuerst der allegorischen Auslegung sowohl der weltlichen wie heiligen Schriften. Er ist der Urheber der Behauptung, die Griechen hätten von den Juden vieles heimlich entlehnt. Um dieses genauer zu beweisen, verstümmelt und fälscht er die Dichter und Philosophen und sucht ihre Aussagen mit den Lehren der hl. Schrift übereinstimmend zu machen. Er hat schon die Ansicht, dafs zur Zeit Platos die Bibel ins Griechische übersetzt war und Plato vorgelegen habe. Scheck S. 30; vgl. die einzelnen Fälschungen dieses Philosophen, bei Scheck S. 31. So schliefst Scheck S. 32: Clemens habe den Aristobolus reichlich, viermal mit Angabe seines Namens, viel häufiger aber stillschweigend benutzt und daher pleraque, quae in Clementis scriptis ad Graecorum litteras, artes, antiquitates, philosophiam referuntur, debere huic eruditissimo Iudaeo, qui priorum falsariorum libros diligenter excusserat atque compilaverat. Scheck. Vgl. S. 34 f. — Nach Scheck (S. 49) hat Clemens auch aus Favorinus geschöpft. Das ergibt sich aus der Übereinstimmung mit seinen Citaten und denen des Diogenes Laertius. Beide haben dieselbe Quelle. Str. I. p. 129. Diog. Laert. VIII. § 1 sq. de Pythagorae vita. Es ergebe sich aber auch, dafs Clemens reichlicher als Diogenes aus Favorinus geschöpft habe (*ἀπομνημονεύματα* und *παντοδαπὴ ὕλη*). Aus diesen Philosophen habe Clemens viele Ansichten über Pythagoras, Orpheus und über die sibyllinischen Orakel entnommen. Scheck (S. 50) meint, Str. I. 14 sei ganz aus Favorinus.

[1] Vgl. auch Schlufs unserer Anm. 1 auf Seite 47.

Gleichgültigkeit dieses Quellenverhältnisses für die Bearbeitung der Moral.

Aus welchen Autoren Clemens geschöpft, und wessen Ansichten er, sei es stillschweigend oder billigend, herübergenommen hat, bleibt für den Bearbeiter der Moral unseres Clemens im Grunde genommen gleich, denn wenn er eine Ansicht ausspricht, ist sie eben durch seine Annahme ihm eigen geworden und kann und mufs zu seiner Beurteilung ihm beigelegt werden.

Clemens abhängig von Philo.

Viel wichtiger allerdings, in manchen Punkten geradezu entscheidend, ist auf Clemens der Einfluſs Philos gewesen.[1] Wenn die abendländischen Kirchenlehrer Ambrosius, Hieronymus, selbst Augustinus, wenn Origenes, Eusebius von Cäsarea vielfach von Philo beeinfluſst waren, dann wird man von vornherein auf einen nachhaltigen Einfluſs des jüdischen Philosophen auf den christlichen schlieſsen dürfen. Indem wir für die genauere Beleuchtung der einzelnen Punkte auf die einzelnen Kapitel unserer Abhandlung selbst verweisen, soll wenigstens hier ein kurzes Bild der Abhängigkeit des Clemens von Philo entworfen werden.[2]

Übereinstimmung mit Philo in der Lehre

Clemens ist zunächst abhängig von Philo in seinen hermeneutischen Principien. Wie Philo unterscheidet Clemens zwischen

---

[1] Clemens führt vier Philos an: 1. Den Juden Philo, den er oft nennt und noch öfter verschweigt; 2. den Pythagoreer Philo, den aber Scheck (S. 24) wegen des ihm von Cl. erteilten Lobes für denselben wie den Ersten hält (ebenso Le Nourry dissert. II. p. 323), vgl. Str. IV. 19; 3. einen Philo, vielleicht Lehrer des Carneades; 4. einen Geschichtschreiber Philo. Str. I. 21: *Φίλων δὲ καὶ αὐτὸς ἀνέγραψε τοὺς βασιλεῖς τοὺς Ἰουδαίους διαφόνως τῷ Δημητρίῳ.* Das kann Philo Judaeus nicht gewesen sein. Scheck setzt diesen Geschichtschreiber zwischen Pseudo-Demetrius [= Ptolem. III. Euerget. oder Ptolem. IV. Philopator] und Eupolemus. Über das Verhältnis des Cl. zu den jüdischen Religionsphilosophen urteilt Scheck S. 26: Clemens noster Philonis (Iudaei) libros sedulo inspexit, diligentius vero, ‚sicut eius est mos', transscripsit, imprimis secundo strom. libro exhibet copiosa Philonis excerpta. Eidem Philoni, cum linguae Hebraicae fuerit imperitus, multa debet in nominibus propriis interpretandis. Quod denique in philosophia Clemens Platonis placita est apprime secutus, maximam partem redundat ad Philonem, de quo praedicabatur *ἢ Πλάτων φιλωνίζει, ἢ Φίλων πλατωνίζει.* Diese Behauptung Schecks ist doch schlecht gestützt: man begreift nicht, was Clemens auf seinen langen Wanderjahren gelernt haben soll, wenn er seine philosophischen Kenntnisse auf diese Weise und zumal den Plato erst (in Alexandrien?) durch Philo kennen gelernt haben soll.

[2] Hauptsächlich nach Siegfried S. 344 f.

von der Auffassung der Schrift,

Körper und Geist der Schrift.[1] Auch glaubt Clemens die allegorische Auslegung in der ganzen Schrift verbreitet.[2] Ebenso ist es ihm unmöglich, beim Wortsinn stehen zu bleiben, überall dringt er darauf, das Angedeutete zu durchschauen.[3] Mit Philo stimmt auch die Akkommodationstheorie bei Clemens vollständig überein.[4] Ebenso läfst er wie Philo die richtige Schriftauslegung von höherer Erleuchtung abhängig sein.[5]

von der Allegorie,

Von den philonischen Gesetzen der Allegorie findet folgendes bei Clemens Anwendung: Nichts Ungeziemendes von Gott darf in einer Stelle der hl. Schrift gesucht werden; der Schriftausleger hat die Pflicht, das für den allmächtigen Gott Schickliche herauszufinden.[6] Etymologische Wortspiele, bisweilen fast wörtliche längere Übereinstimmungen, die symbolischen Zahlen, die Ansichten über den symbolischen Wert der Dinge,[7] philonische Namenerklärungen beweisen deutlich das Abhängigkeitsverhältnis beider Schriftsteller.[8]

von Gott und dem Logos,

Hierzu kommen zahlreiche Übereinstimmungen in den Lehren und in der Art ihrer allegorischen Begründung. Gott wird ganz nach Philo beschrieben als der Vater des All, ohne Gestalt und Bewegung, Lage und Art, ohne alle Bestimmung und Eigenschaft,

---

[1] Str. VI. 15. p. 356, 357: *οἱ μὲν τὸ σῶμα τῶν γραφῶν, τὰς λέξεις καὶ τὰ ὀνόματα . . προσβλέπουσιν, οἱ δὲ τὰς διανοίας καὶ τὰ ὑπὸ τῶν ὀνομάτων δηλούμενα διορῶσιν.*

[2] Str. V. 6. p. 52, 53. Vgl. Str. V. 4. p. 43, 46.

[3] *αὐτὸ σημαινόμενον ἀπ' αὐτῶν σκοποῦντες, ἀλλ' αὐτῇ ψιλῇ ἀποχρώμενοι τῇ λέξει.* Str. VII. 16. p. 533.

[4] Str. II. 16. p. 1012: *οὐ γὰρ ὡς ἔχει τὸ θεῖον, οὕτως οἷόν τε ἦν λέγεσθαι, ἀλλ' ὡς οἷόν τε ἦν ἐπαΐειν ἡμᾶς σαρκὶ πεπηδεμένους, οὕτως ἡμῖν ἐλάλησαν οἱ προφῆται συμπεριφερομένου σωτηρίως τῇ τῶν ἀνθρώπων ἀσθενείᾳ τοῦ κυρίου.*

[5] Str. VII. 16. p. 533: *καθ' ἣν ἐπιστήμην οἱ . . προσωτέρω χωρήσαντες ἀκριβεῖς γνώμονες τῆς ἀληθείας ὑπάρχουσιν οἱ γνωστικοί.*

[6] *διασκέψασθαι, τί τῷ Κυρίῳ καὶ τῷ παντοκράτορι θεῷ τελέως οἰκεῖόν τε καὶ πρέπον.* So darf man die Ruhe Gottes nicht wörtlich verstehen. Str. VI. 16. Ebenso dürfe Gott kein Aufenthalt an einem bestimmten Orte zugeschrieben werden. Str. II. 2. p. 936.

[7] Z. B. das Pferd ist das Symbol der Leidenschaften, die Schlange ist das Bild der List.

[8] Siegfried S. 344—346.

über alle Namen und Gedanken erhaben.[1] Ebenso hält Clemens mit Philo eine eigentliche Erkenntnis Gottes für unmöglich: je mehr man ihn sucht, desto weiter entfernt er sich.[2] Das Offenbarungsprincip Gottes ist der Logos, welcher wie bei Philo als der Inbegriff aller Ideen und zugleich der schöpferischen Kräfte erscheint.[3] Einzelne Aussagen über den Logos hat Clemens von Philo: er bezeichnet ihn als das wahre Gesetz, als die die Seele nährende Kraft; ebenso werden bei beiden die Kräfte des Logos mit Honig und Öl verglichen.[4] Den Inbegriff der göttlichen Kräfte bezeichnet Clemens als *κόσμος νοητός* und findet in diesem das Urbild des *κόσμος αἰσθητός*.[5]

vom Menschen.

Bezüglich seiner Anthropologie hat Clemens von Philo zunächst die Ansicht übernommen, dafs die *ζωὴ ἔναιμος* die Grundlage des geistigen Lebens bilde.[6] Die philonische Dreiteilung der Seele

---

[1] Str. V. 10. p. 97; II. 2. p. 937. Päd. I. 8. p. 333.

[2] Str. II. 2. p. 936; V. 11. p. 109: *μακρόθεν οὖν ἀκολούθως ὁρᾷ τὸν τόπον, ἀνσάλωτος γὰρ ἡ χώρα τοῦ Θεοῦ.* Doch läfst Cl. mit Philo zwei Eigenschaften Gottes, die Güte und Gerechtigkeit, wirksam und erkennbar sein; bei beiden ist jene die gröfsere und Wurzel der letzteren. Päd. I. 9: p. 353.

[3] Str. IV. 25. p. 1365: *ὁ μὲν οὖν θεὸς, ἀναπόδειχτος ὤν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός. ὁ δὲ υἱὸς σοφία τέ ἐστι, καὶ ἐπιστήμη, καὶ ἀλήθεια, καὶ ὅσα ἄλλα τούτῳ συγγενῆ.* Str. VII. 2. p. 408, 409.

[4] Ist nun Clemens in solchen teils allgemein religiösen Anschauungen, teils in einzelnen Anwendungen auch unwiderleglich von Philo abhängig, so wird sich doch von vornherein vermuten lassen, dafs die ganze Lehre des Clemens eine specifisch christliche ist, und so auch seine Auffassung des Logos in wesentlichen Punkten von der Lehre des Philo absticht und sich über dieselbe erhebt. Vgl. unten bei dem Kapitel von der Offenbarung, aufserdem Dorner, Lehre von der Person Christi. I. S. 413.

[5] Das setzt natürlich an und für sich die Kenntnis Platos wie auch Philos voraus. Str. V. 14. p. 137: *κόσμον τε αὖθις τὸν μὲν νοητὸν οἶδεν ἡ βάρβαρος φιλοσοφία, τὸν δὲ αἰσθητόν. τὸν μὲν ἀρχέτυπον, τὸν δὲ εἰκόνα τοῦ καλουμένου παραδείγματος.* Vgl. ganz ähnlich wie bei Philo Str. V. 14. p. 137: *ἐν μὲν τῇ μονάδι συνίστησιν οὐρανὸν ἀόρατον καὶ γῆν ἀγίαν . . ἐν δὴ τῇ κοσμογονίᾳ τῇ αἰσθητῇ στερεὸν οὐρανὸν δημιουργεῖ (τὸ δὲ στερεὸν αἰσθητόν), γῆν τε ὁρατὴν καὶ φῶς βλεπόμενον.*

[6] Cl. beschreibt Päd. I. 6. p. 308 die Entstehung und Bildung des Embryos und folgert daraus: *συμφανὲς τοίνυν ἐκ τούτων ἁπάντων, αἷμα*

in *αἴσθησις, λόγος, νοῦς,*[1] die Gliederung der leiblichen Vermögen nach der Siebenzahl,[2] der philonische Unterschied zwischen dem Ideal- und Erscheinungsmenschen findet sich auch bei Clemens.[3] Das Geistige in dem Erscheinungsmenschen faſst er wie Philo als Bild Gottes, oder vielmehr als Bild des Bildes, das ist des Logos.[4]

In der Lehre von der Materie weicht Clemens von Philo ab. Er betont immer, daſs der Stoff, die Leiblichkeit, an sich nicht böse und daher auch der leibliche Genuſs an sich unschuldig sei. Doch finden sich auch Stellen, die hart an philonische Ascetik anstreifen.[5] So besteht auch nach Clemens die völlige Sündenlosigkeit Christi in der völligen Freiheit von Affekten.[6] Ebenso befindet sich die Seele im Leibe wie in einem Kerker und sehnt sich nach dem Verlassen des Leibes.[7]

von der sittlichen Entwicklung,

Clemens hat auch die philonischen Grundzüge der Symbolik in betreff der ethischen Entwicklung des Menschen. Philo stellt die Entwicklung, welche die menschliche Natur ihrer allgemeinen Anlage nach machen kann, unter dem Bilde der drei Söhne Adams dar. Ebenso Clemens.[8] Die Sünde wird oft als ein Herabsteigen vom Übersinnlichen zum Sinnlichen gefaſst;[9] sie erscheint demnach vorzugsweise als sinnliche Lust unter dem Bilde der Schlange;

εἶναι τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος τὴν οὐσίαν. Ähnlich *πρωτόγονον γὰρ τὸ αἷμα ἐν ἀνθρώπῳ, ὃ δή τινες οὐσίαν ψυχῆς εἰπεῖν τετολμήκασιν.*

[1] Str. II. 11. p. 985.

[2] Str. VI. 16. p. 360: *τὰ αἰσθήρια πέντε καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ σπερματικόν.*

[3] Str. IV. 23. p. 1357.

[4] Str. V. 14. p. 140: *εἰκὼν μὲν γὰρ θεοῦ λόγος θεῖος καὶ βασιλικός, εἰκὼν δὲ εἰκόνος ἀνθρώπινος νοῦς.*

[5] Str. V. 11. p. 101.

[6] Päd. I. 2. p. 252: *λόγος θεὸς . . . . ὁ μὲν ἀπόλυτος εἰς τὸ παντελὲς ἀνθρωπίνων παθῶν· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ μόνος κριτὴς, ὅτι ἀναμάρτητος μόνος.* Vgl. die lat. Anmerkung daselbst n. 13.

[7] Str. IV. 26. p. 1373.

[8] Frgm. 54. p. 685: *ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ τρεῖς φύσεις γεννῶνται. πρώτη μὲν ἄλογος, ἧς ἦν Κάϊν, δευτέρα δὲ ἡ λογικὴ καὶ ἡ δικαία, ἧς ἦν Ἀβέλ, τρίτη δὲ ἡ πνευματική, ἧς ἦν Σήθ.*

[9] Str. II. 11. p. 988: *εἰς τὰ θνητά τε καὶ γενητὰ καταβαίνων ἐκ τῆς τοῦ ἀγενήτου γνώσεως.*

auch die anderen symbolischen Bilder der Sünde sind dieselben wie bei Philo, nämlich Ägypten, Lots Weib und andere.[1] So wird auch wie bei Philo mit der Sünde eine Verdunkelung des Geistes gegeben, die Erkenntnis des Göttlichen getrübt.[2] Die Menschen sind, wie Clemens in Übereinstimmung mit Philo sagt, ähnlich den Schnecken in ihren Häusern und den kugelförmig zusammengerollten Igeln, die ihre irdische Umgrenzung nicht verlassen können.[3] Als Urbild dieses Zustandes hält Clemens mit Philo den Kain.[4]

Wie Philo kennt Clemens einen dreifachen Weg der Erhebung aus dem Sinnlichen in das Geistige; die drei Erzväter sind die Vertreter dieser drei Richtungen.[5] Die sittliche Erhebung des Menschen setzt sich nämlich in die *μάθησις*, *ἄσκησις* oder *φύσις*.

Vertreter der *μάθησις* ist wie bei Philo so auch bei Clemens Abraham, den er als Anhänger der *διδακτὴ* (*διδακτική*) *σοφία* bezeichnet.[6] Er geht bei Clemens wie nach Philo aus von der Betrachtung der Himmelskörper; er ist von Hause aus Astronom[7]

[1] Str. I. 21; Protrept. X. p. 219; Str. II. 14. p. 1000; VII. 16. p. 529.

[2] Str. II. 11. p. 988: *ὁ δὲ οἰησίσοφος ἐκ τῶν τῆς ἀληθείας οὐχ ἅπτεται, ἀστάτοις καὶ ἀϊδρύτοις ὁρμαῖς κεχρημένος.*

[3] Str. V. 11. p. 104: *οἱ δὲ πλεῖστοι τῶν ἀνθρώπων, τὸ θνητὸν ἐνδυόμενοι, καθάπερ οἱ κοχλίαι, καὶ περὶ τὰς αὐτῶν ἀκρασίας, ὥσπερ οἱ ἐχῖνοι σφαιρηδὸν εἱλούμενοι περὶ τοῦ μακαρίου καὶ ἀφθάρτου θεοῦ τοιαῦτα οἷα καὶ περὶ αὐτῶν δοξάζουσιν.* Vgl. Philo de sacrificiis Abel et Cain: . . *ἀλλ εἰς τὸ θνητὸν εἰσδυόμενοι καθάπερ οἱ κοχλίαι καὶ περὶ αὐτοὺς ὥσπερ ἐκεῖνοι σφαιρηδὸν εἱλούμενοι καὶ περὶ τοῦ μακαρίου καὶ ἀφθάρτου καὶ περὶ αὐτῶν δοξαζόμενον κ. τ. λ.*

[4] Str. II. 11. p. 988.

[5] Str. I. 5. p. 725: *διὰ τῶν τριῶν προπατόρων κυρίαν εἶναι τὴν σφραγῖδα τῆς γνώσεως, ἐκ φύσεως καὶ μαθήσεως καὶ ἀσκήσεως, συνεστῶσαν.*

[6] Str. I. 5. p. 724: Cl. beruft sich hier ausdrücklich auf Philo und nimmt dessen Namenerklärungen an.

[7] *ἐκ τῆς τῶν οὐρανίων θέας . . . ἐπὶ τῆς ἀστρονομίας ἔχομεν ὑπόδειγμα τὸν Ἀβραάμ.* Str. VI. 11. 84. p. 781. Nach Migne Str. VI. 11. p. 304 lautet die Stelle: *καθάπερ οὖν ἐπὶ τῆς ἀστρονομίας ἔχομεν ὑπόδειγμα τὸν Ἀβραάμ, οὕτως ἐπὶ τῆς ἀριθμητικῆς τὸν αὐτὸν Ἀβραάμ.*

und Meteorolog.[1] Allmählich wird Abraham aus einem *φυσιόλογος* ein *φιλόθεος*.[2]

Auf dem Gebiete der *ἄσκησις* tritt wie bei Philo Enoch als Vorstufe auf, den auch Clemens als den bereuenden (*τὸν μετανοήσαντα*) bezeichnet. Der wirkliche Ascet ist aber Jakob, der am Schlusse seiner Laufbahn Gott schaut und Israel (*διορατικός*) wird;[3] die Losreifsung vom Affekt symbolisiert das Pascha, wie Clemens wörtlich nach Philo angibt.[4]

Die dritte Stufe, die der begünstigten Natur (*φύσις*), vertritt Isaak (*τὸ αὐτομαθές*). Er ist *μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ*, denn er verkehrt nur mit der Tugend, deren Bild Rebekka ist,[5] und hat nur an ihr seine Freude.[6]

Das Abstreifen alles Sinnlichen hält auch Clemens zur Erlangung der Gotteserkenntnis für notwendig.[7] In diesen Zustande

[1] Str. V. I. p. 20: *τὴν μετάρσιον τῶν κατὰ τὸν ἀέρα συμβαινόντων καὶ τὴν μετέωρον τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν κινουμένων φιλοσοφίαν μετίων Ἀβραάμ ἐκαλεῖτο. ὃ μεθερμηνεύεται πατὴρ μετέωρος.* Vgl. die ähnliche Stelle aus Philo de Abrahamo bei Migne p. 20. n. 31. Siegfr. S. 349.

[2] Str. V. 1. p. 20: *ἀντὶ φυσιολόγου σοφὸς καὶ φιλόθεος γενόμενος.* Siegfr. S. 350.

[3] Päd. I. 7. p. 320. Str. I. 5. p. 725: *ὅθεν καὶ Ἰσραὴλ οὗτος μετονομάζεται, ὁ τῷ ὄντι διορατικός, ὡς ἂν πολὺ πειρός τε καὶ ἀσκητικός.*

[4] Str. II. 11. p. 988: *ἡ τοῦ πάσχα ἑορτὴ . . παντὸς πάθους καὶ παντὸς αἰσθητοῦ διάβασις οὖσα.*

[5] Str. I. 5. p. 724.

[6] In Übereinstimmung mit Philo heifst es Päd. I. 5. p. 276: *τί γὰρ ἄλλο εὐπρεπὲς ἔργον σοφῷ ἢ παίζειν καὶ συνευφραίνεσθαι τῇ τῶν καλῶν ὑπομονῇ.* Diesem Spiel der reinen Natur sieht wie bei Philo Abimelech zu. Päd. I. 5. p. 273, 276.

[7] Str. V. 13. p. 424: . . *ἀνίσταται καὶ ἄνω τῶν ὑπερκειμένων αἴρεται ἡ ψυχή, πᾶν τὸ βριθὸν ἀποτιθεμένη, καὶ ἀποδιδοῦσα τῷ συγγενεῖ. λέγει δὲ καὶ ὁ Πλάτων κ. τ. λ.* Diese Lesart der Migneschen Ausgabe ist ziemlich verschieden von dem Citat Siegfrieds, das folgenden Wortlaut hat: Str. V. 13. 84. p. 696: *ἄνω τῶν ὑπερκειμένων αἴρεται ἡ ψυχή, πᾶν τὸ τὸν νοητὸν κόσμον μόνος ὁ κύριος γενόμενος εἴσεισι τῶν παθῶν εἰς τὴν τοῦ ἀῤῥήτου γνῶσιν παρεισδυνόμενος.* Die letzten Gedanken und Ausdrücke fehlen in der Migneschen Ausgabe gänzlich.

genieſst der Mensch das wahre Glück.[1] Als Symbol dieses Zustandes dient wie bei Philo Eden.[2]

Aufser diesen allgemeinen Anlehnungen und Entlehnungen kommen noch zahlreiche Einzelheiten, die eine Abhängigkeit des Clemens von Philo darthun.[3]

Einfluſs Philos auf Origenes.

Dieselben Grundgedanken, zum gröfsten Teil auch im einzelnen genau nach Philo gelegentlich durchgeführt, finden sich auch bei Origenes zumeist mit denselben Beispielen und in denselben Wendungen.[4] Wie sehr wir auch einen so weitgehenden Einfluſs der jüdischen Philosophen auf unsere alexandrinischen Väter in manchen Dingen beklagen müssen, zur Entschuldigung dient ihnen, daſs Philos Einwirkung ganz allgemein war, und daſs auch die besten kirchlichen Autoren nicht frei von ihm geblieben sind.[5]

Clemens vom Neuplatonismus unbeeinfluſst.

Von dem Einflusse der Neuplatoniker,[6] dem Clemens' Nachfolger Origenes so unglücklich anheimgefallen ist,[7] und der auch an den späteren Schriftstellern nicht immer unvermerkt vorbei

[1] Päd. II. 1. p. 404: *εὐδαιμονία ἐν χρήσει ἀρετῆς ἐξετάζεται.* Vgl. Arist. eth. Nic. I. 7.

[2] Str. II. 11. p. 988.

[3] So in der Lebensbeschreibung des Moses. Vgl. die einzelnen Stellen bei Siegfr. S. 350, 351. So auch die Stelle von der Notlüge Str. VII. 9. u. s. w.

[4] Die nähere Darlegung bei Siegfr. S. 351—362. Nach dem Zeugnisse des Porphyrius bei Eusebius lernte Origenes die Allegorie sowohl von einigen Stoikern wie anderen Philosophen der verschiedensten Richtungen.

[5] Über Philos Einfluſs auf Eusebius von Cäsarea vgl. Siegfr. S. 362—364; auf Ambrosius daselbst S. 371 f.; Hieronymus S. 391—397; Augustinus S. 397—398. Über den Unterschied in der Anwendung der Allegorie bei Clemens und Origenes vgl. Bigg S. 134 ff.

[6] Setzt man die Zeit des Clemens von 150—217 und die des Ammonius von 176—250, so war Clemens sicher ein gefeierter Lehrer, ehe Ammonius seinen niederen Stand verlassen und als Philosoph auftreten konnte, was ja in der Regel nicht vor dem 30. Lebensjahre geschah. Da Clemens schon 203 aus Alexandrien fortging, ist um so weniger ein Einfluſs des Neuplatonismus bei ihm zu suchen. Über Ammonius Saccas und die Neuplatoniker vgl. Vacherot. I. S. 339—360. Richter, Neuplat. Stud. I. S. 34—63 (Ammonius starb nach Richter S. 61 im Jahre 242).

[7] Vgl. Capitaine S. 4, 1; 23, 2; 25, 1; 51, 9; 74, 3; 121, 2; 188.

gegangen,[1] blieb Clemens ganz verschont, denn zu seiner Zeit war Ammonius Saccas noch zu jung, um dem berühmten christlichen Philosophen mit einem fertigen System entgegentreten zu können, und selbst, wenn sein Lehrsystem bei ihm fertig gestanden hätte, wäre er noch zu unbedeutend gewesen, um als Philosoph bestimmten Einfluſs ausüben zu können. Freilich hat man auch den neuplatonischen Einfluſs schon bei Clemens vorfinden wollen.

Diese allseitige Beeinflussung unseres Schriftstellers zeigt ihn als echtes Kind seiner Zeit und als durchaus echten Alexandriner. Wer in diesem Gewoge menschlicher Meinungen und Irrtümer lebte, hätte fast mehr als ein Mensch sein müssen, um völlig unempfänglich für die verschiedensten philosophischen Zeitströmungen zu sein.

Des Clemens philosophischer Standpunkt.

Für die Beurteilung des eigenen philosophischen Standpunktes unseres Clemens ist auſser seinem eigentlichen Lehrinhalt und Lehrgepräge auch die Menge der fremden Entlehnungen wichtig. Wie den Pantänus, so glaubte man auch den Clemens für die verschiedensten philosophischen Richtungen in Beschlag nehmen zu können.[2] Er nennt sich selbst zwar einen

[1] Sogar bei Augustinus findet mancher neuplatonische Anklänge. Nach Dorner (Dogmengesch. S. 276, 277) ist der Gott des Augustinus zwiespaltig, teils unpersönliches Sein, teils selbstbewuſste Liebe. Das erste ist neuplatonisch, das zweite christlich. Auch Christus geht Augustinus in die unpersönliche Macht der Kirche über, und die Einheit mit Christus ist zugleich Einheit mit der Kirche. Auch hier mögen ihm neuplatonische Vorstellungen von dem Verhältnis der Weltseele zu den Teilseelen vorgeschwebt haben. Auch seine Miſsachtung des Sinnlichen, der negative Zug seiner Ethik entspricht der neuplatonischen Mystik. Wenn er aber anderseits doch wieder auf die sinnlichen Vermittlungen ein groſses Gewicht liegt, finden wir das auch wieder bei den Neuplatonikern. Aber trotzdem ist er kein Neuplatoniker. Nach Bigg (S. 64, 2) ist Cl. zwar von Ammonius Saccas unabhängig, dagegen ist er nach ihm (S. 63, 2) in manchen Punkten der Vater des Neuplatonismus geworden; so bezüglich seiner Trinitätslehre he has distinguished between the thinker and the thought, between Mind and its unknown foundation, and in so doing has given birth to Neo-Platonism.

[2] Merk (Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der griech. Philosophie. Leipzig 1879) stempelt Cl. einfach zum Stoiker, ähnlich schon Johannes Clericus. Daehne (De gnosci Cl. Al. Lipsiae 1831) will (S. 4—95) ausführlich darthun, daſs er Neuplatoniker sei. Reinkens, der (S. 276—283,

Eklektiker,[1] doch darf man, wenngleich es schwer halten mag, den Clemens definitiv für eine bestimmte Schule zu bestimmen, diesen Ausdruck, wie auch Reinkens hervorhebt, durchaus nicht auf ihn in seiner gewöhnlichen verächtlichen Bedeutung anwenden. Clemens ist eben christlicher Philosoph, seine Lehre schöpft er aus dem Worte Gottes, der heiligen Schrift, die ihm die ganze und volle Wahrheit enthält. Von derselben Quelle aber, die die

S. 300 Anmerk.) gegen die ersten Ansichten eifert, will ihn besonders wegen der im 8. Stroma dargelegten Lehren und wegen mancher Angaben in der Anthropologie (S. 304—309) zum Aristoteliker machen. Winter (S. 48 Anm. 3) weist mit Recht darauf hin, dafs sowohl Daehne wie auch Reinkens unrecht haben: „Es ist weder nachzuweisen noch recht denkbar, dafs Cl. unter dem Einflufs des Ammonius Saccas gestanden hat, der jedenfalls um ein bedeutendes jünger war als er." Reinkens behauptet, man müsse, um den philosophischen Standpunkt herauszufinden, nicht blofs auf die Resultate sehen, sondern auch auf die Art, wie sie gewonnen werden. Wenn nun auch das Denken des Cl. sich in manchen Punkten mit dem aristotelischen deckt, so sind „die religionsphilosophischen und ethischen Theoreme" doch durchaus ohne aristotelisches Gepräge. Man darf ihn also nicht schlechthin dieser Schule beizählen. Ziegert (Die Psychologie des T. Flavius Clemens Alexandrinus. Breslau 1892) untersucht und prüft jede Lehre und jedes Wort unseres Autors und findet folgerecht einen reinen philosophischen Mischmasch bei dieser Secierung. *Βασιλάκη* (*Κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρέως ἡ ἠθική διδασκαλία*. Erlangen 1892) S. 4 sagt, Cl. sei Eklektiker, indem er aus den verschiedensten griechischen Philosophen alles ihm passend und nützlich Erscheinende herausnehme und für seine christlichen Zwecke benutze (*τὸ ἀληθὲς καὶ λυσιτελὲς δρεπόμενος καὶ εἰς Χριστὸν αἰχμαλωτίζων*). Deshalb fährt er wiederholt gegen Merk los, der, diesen Standpunkt mifsachtend, die verschiedensten Irrtümer der Philosophen bei Clemens finden will. Nach Vacherot (II. S. 250) bezeigt Cl. zwar eine Vorliebe für Plato, pflegt aber sonst einen unparteilichen Eklekticismus. Nach der richtigen Ansicht Hubers (Die Philosophie der Kirchenväter. München 1859) huldigt Cl. nicht im gewöhnlichen Sinne „dem Eklekticismus, da er nicht erst aus den verschiedenen philosophischen Systemen sich die Wahrheit zusammenzusuchen hat, sondern sie schon von vornherein in seiner christlichen Überzeugung besitzt".

[1] *φιλοσοφίαν οὐ τὴν Στωϊκὴν λέγω, οὐδὲ τὴν Πλατωνικήν, ἢ τὴν Ἐπικούρειόν τε, καὶ Ἀριστοτελικήν. ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί.* Str. I. 7. p. 732. *φιλοσοφίαν πολλάκις εἰρήκαμεν τὸ κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιτευκτικὸν τῆς ἀληθείας, κἂν μερικὸν τυγχάνῃ κ. τ. λ.*

Schrift inspiriert hat, stammt auch nach seiner Meinung die Wahrheit der Philosophie bei den verschiedensten Völkern, ja diese sogenannte philosophische Wahrheit ist zumeist nichts als bewufste oder wenigstens unbewufste Entlehnung aus den heiligen Schriften. Wenn also Clemens bald die eine bald die andere Wahrheit aus den verschiedenen Philosophen herausnimmt, so thut er dies in dem guten Glauben, dafs diese Lehre ja doch in der heiligen Schrift enthalten sei, und es ist begreiflich, dafs er aus pädagogischen Gründen sich gerade der jeweiligen Form und Ausdrucksweise der Philosophen bedient. In diesem Sinne ist Clemens allerdings ein Eklektiker, im Grunde genommen aber ist er der christliche Philosoph κατ' ἐξοχήν. Nach den bisher schon gegebenen Erörterungen ist es deshalb auch hier ganz zwecklos, weiter zu untersuchen, von welchen Philosophen er denn sonst noch am meisten abhängig sei. Es ist ein trauriges Unterfangen, mit pedantischem Mifstrauen den Vätern auf Schritt und Tritt nachzugehen und bis ins einzelne nachweisen zu wollen, welche Gedanken, welche Züge und Wörter von anderen Autoren entlehnt sind. Es ist doch klar, dafs die kirchlichen Autoren durchaus nicht alles vergessen haben, was in ihrer früheren philosophischen Vorbildung von ihnen gewufst wurde. Dafs aber manche Übereinstimmung mit fremden Autoren sich ergeben mufs, folgt schon daraus, dafs eben die Wahrheit ein Gemeingut ist, und dafs deshalb natürlicherweise manche Gedanken bei allen Autoren wiederkehren werden. Wo aber wirklich ein Abhängigkeitsverhältnis stattfindet, läfst es sich, wenigstens in wichtigen Fragen, leicht klarstellen. So bei Origenes, der die beiden Hauptprincipien der Neuplatoniker, die Präexistenz und die Entstehung der Welt durch einen Abfall von Gott in sein System herübergenommen hat. Auf Grund dieser seltsamen Übereinstimmung darf man Origenes durchaus vom Neuplatonismus beeinflufst erklären, wenn er auch bei dem letzten Punkte statt der neuplatonischen Emanation als Christ die Schöpfungsidee eingesetzt hat.[1]

[1] Vgl. Harnack, gr. D. G. S. 563: „Als idealistischer Philosoph hat Origenes den ganzen Inhalt des kirchl. Glaubens in Ideen umgesetzt. Er hat sich dabei an kein bestimmtes philosophisches System gehalten, sondern

Das grofse wissenschaftliche Werk unseres Verfassers erfüllt uns trotz mancher Zweifel und Beschuldigungen, die man gegen dasselbe erheben mag, mit Bewunderung und Hochachtung. Wie hoch mufs da zu Lebzeiten des Verfassers und in den zunächst kommenden Jahrhunderten der Name des Verfassers geklungen haben!

Lob des Clemens bei den Alten.

Ein ähnliches Werk vermochte ja ganz Alexandrien trotz seiner vielseitigen Fruchtbarkeit bis dahin nicht aufzuweisen, und nur Origenes mit seinen reichen Geisteswerken trat bald nach Clemens als ebenbürtiger Schriftsteller auf. Kein Wunder, dafs die alten zeitgenössischen Schriftsteller unermüdlich des Clemens Lob singen; Eusebius nennt ihn „den besten Lehrer der christlichen Philosophie, der durch sein Bücherschreiben berühmt geworden", er nennt ihn den „wunderbaren Clemens", der, auf eigene Erfahrungen gestützt, den Heiden ihre Schändlichkeiten vorgehalten"; er nennt ihn verschiedentlich mit einem gewissen Stolze „unsern Clemens". Ähnlich nennt ihn Cyrill von Alexandrien einen hochgelehrten und gebildeten Mann, der die Tiefen der griechischen Wissenschaften, wie vielleicht wenige vor ihm, durchforscht habe; er rühmt von ihm, dafs er überall den Aposteln folge. Selbst Hieronymus, der doch des Clemens Schüler gründlich zu brandmarken suchte, rühmt von ihm seine ausgezeichneten Schriftwerke, die voll sind von Gelehrsamkeit und Beredsamkeit sowohl in den heiligen Schriften wie in der weltlichen Litteratur. Rufin sagt, es sei gottlos und unglaublich, von einem so grofsen

wie Philo, Clemens und die Neuplatoniker den ganzen Ertrag der Arbeit der idealistischen griechischen Moralisten seit Sokrates aufgenommen und bearbeitet." In seiner Ethik, besonders bei der Darstellung der sittlichen Erhebung des Menschen bis zur Gnosis und in der Gnosis hat Origenes sich namentlich auf die stoische und platonische Ethik gestützt. Bei aller Bekanntschaft mit der Philosophie und bei seiner reichen Benutzung derselben urteilt Origenes aber durchaus viel kühler und nüchterner über die gesamte Philosophie als Clemens. Wohl ist auch die griechische Philosophie nach Origenes eine Offenbarung Gottes (Cels. VI. 3) und das Christentum ist die Vollendung der griechischen Philosophie (Fragm. Strom.; in Gen. h. XIV. 3. Vgl. Capitaine S. 14. 15. Redep. II. S. 324 f.), aber Origenes scheut sich durchaus nicht, Kritik an der Philosophie auszuüben, sie galt eben in seinen Augen nicht soviel wie bei Clemens. Vgl. Bigg S. 133. Harnack, gr. D. G. S. 565.

und gelehrten Vertreter der katholischen Wissenschaft zu denken, dafs er Irrtümer habe niederschreiben können, die mit seinen sonstigen Ansichten sowohl in Widerspruch ständen als auch ohnehin nicht blofs zu schreiben, sondern nur anzuhören eine Gottlosigkeit wäre. In ähnlicher Weise loben unseren Schriftsteller die kirchlichen Autoren insgesamt.[1]

Clemens heilig.

Bei seinem sanften, friedliebenden und überall vermittelnden Charakter hatte Clemens keine Feinde, weder im Leben noch im Tode. Die meisten Schriftsteller nennen ihn heilig (*μακάριος*),[2] ein Ausdruck, der zwar im altkirchlichen Sprachgebrauch sowohl Lebenden wie Verstorbenen beigelegt wurde.[3] Dafs man ihn aber allgemein als Heiligen ansah, folgt aus seiner Aufnahme in verschiedene Martyrologien. Sein Fest war am 4. Dezember. Bei der Revision des römischen Martyrologiums durch Clemens VIII wurde er auf den Rat des Kardinals Baronius ausgelassen; Benedikt XIV hielt diese Auslassung aufrecht: im Grunde sei doch sein Leben zu wenig bekannt; er habe niemals öffentliche Verehrung in der Kirche gehabt; einige Lehren seien wenigstens verdächtig. Dafs man aus diesen Gründen Clemens nicht definitiv von der Heiligenliste ausstreichen kann, ist einleuchtend. Die französischen Schriftsteller neuerer und neuester Zeit sprechen immer nur von ihm als Saint Clément, und die französischen Erbauungsbücher und Heiligenlegenden setzen ihn noch immer unter die Heiligen.[4]

[1] Die diesbezüglichen Stellen finden sich gesammelt in Migne VIII. p. 34—50.

[2] *ὁ ὁσιώτατος τῆς Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας γεγονὼς ἱερεύς . . . τοῦ ἁγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου Κλήμεντος* u. s. w. Zahn S. 32, 39. 41, 42.

[3] So spricht auch Clemens in seinen Hypotyposen (Frgm. 14) und Stromata (I. 11) von seinen sämtlichen Lehrern in dieser Bezeichnung. Ebenso Euseb. H. E. IV. 23. 9, 10; VI. 11. 6; V. 16, 15.

[4] Cognat sagt, die Entscheidung Benedikts XIV sei nicht ex cathedra und bezwecke nur die öffentliche Verehrung von Cl. auszuschliefsen. Er selbst betrachtet ihn (und ähnlich Bossuet, Vacherot, Courdaveaux, Ceillier etc., als heilig: Ni l'autorité de Bénoît XIV, ni celle du Martyrologe Romain n'ont jamais empêché les Églises de France de célébrer sa fête le 4 décembre selon le Martyrologe d'Usuard. Bigg (S. 272) stimmt dem

Das Studium der Werke eines solchen Schriftstellers bietet trotz der grofsen unvermeidlichen Schwierigkeiten ein bedeutendes Interesse, und namentlich die Betrachtung der Moral mufs lehrreich sein, da bei einem Manne, der im Heidentume aufgewachsen und mit den geheimsten Lehren der Götzenpriester vertraut war, der Übertritt zur strengen Religion Jesu Christi ja schwer gewesen sein mufs. Bedeutung des Clemens als Moralisten.

Freilich hat unser Autor kein selbständig und vollständig ausgebildetes System der Moral gehabt; dafs aber die durchgreifendsten ethischen Anschauungen ihm klar vorgeschwebt haben, sehen wir aus den reichen in die Ethik einschlagenden Abhandlungen. Ob es sich nun mehr empfiehlt, die Moral eines Kirchenlehrers lediglich systematisch oder auch dogmengeschichtlich vorzutragen, mag dahingestellt bleiben, jedenfalls ist ein solches Unternehmen nicht ohne Nutzen für die kirchliche Wissenschaft.[1]

Im allgemeinen ist allerdings eine einfache positive Darlegung der Lehre eines Schriftstellers das praktischste; bei dem heutigen Stande der patristischen Wissenschaften ist es jedoch unerläfslich, zugleich immer auf die Abhängigkeit unserer Autoren von fremden Schriftstellern und auf ihre Übereinstimmung mit anderen Lehrern sowie auch auf die weitere Ausbildung oder die Bekämpfung der älteren Lehre bei späteren Schriftstellern hinzublicken.[2] Für Zweckmäfsigkeit bei Darlegung der Lehre der Väter.

Urteile Cognats bei besonders wegen der hohen, reinen und uninteressierten Liebe, die Cl. gelehrt.

[1] Es klingt etwas sonderbar, wenn Redepenning (I. S. 103) ganz arglos erklärt, er versuche es, die Lehre des Cl. darzustellen und „dabei diejenige Folge zu beobachten, die er selber gewählt haben würde, wenn er eine systematische Ordnung beabsichtigt hätte". Anders urteilt Winter (S. 8), dafs Cl. kein „eigentliches wissenschaftliches System der christlichen Wahrheit bietet und bieten will". — Die Bedeutung der Moral des Cl. ergibt sich aus den vielfachen Bearbeitungen derselben: Tho. Holzclau, Diss. de Clemente et eius morali doctrina. Wirceb. 1779. H. Reuter, Clementis Alexandrini theologiae moralis capitum selectorum particulae. Comment. acad. Berol. 1853. F. J. Winter, Die Ethik des Clemens von Alexandrien. Leipzig 1882. *Γ. Βασιλάκη, Κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρέως ἡ ἠθικὴ διδασκαλία.* Erlangen 1892. Konrad Ernesti, Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien. Paderborn 1900.

[2] Der neueste Bearbeiter des Clemens, Ernesti, stellt nur mit einigen dürren Namenhinweisungen die fleifsig und übersichtlich gesammelten ethischen Ausführungen des Cl. zusammen, ohne aber irgendwie auf den näheren

Clemens Alexandrinus wird deshalb aufser der Berücksichtigung seiner oben dargelegten vielfachen Abhängigkeit ganz besonders auch auf die Lehre des Origenes Rücksicht genommen werden müssen, der in manchen Punkten die Ideen seines Meisters einfach treu übernommen, in anderen sie aber weit überholt hat. Beide, als die Hauptvertreter der alexandrinischen Wissenschaft, sind unsere ersten Dogmatiker. Ihre Lehrentwicklung ist zwar nicht immer ein Fortschritt, wohl aber ein Fortschreiten.[1] Sie haben freilich ihre Aufgabe nicht anders zu lösen gewufst, als indem sie die feststehenden Elemente der kirchlichen Lehre in den Zusammenhang einer Religionsphilosophie griechischen Charakters verarbeiteten.[2] Was die Apologeten gemufst haben, haben sie gewollt. In dieser Philosophie sind die Elemente der christlichen Überlieferung mit heidnischen Gedanken und Problemen wunderbar ineinander gemengt. Der schwebende Charakter der Stimmung und die Inkonsequenz der Darlegung sind bald nachzuweisen. Hat so die alexandrinische Theologie wenigstens die grofsen Wahrheiten des Christentums festgehalten und aufbewahrt, auch für die Folge manche bleibende Konsequenz gezogen, so ist anderseits nicht wenig Fremdartiges und Heidnisches in die christliche Lehre verflochten und in Umlauf gebracht worden. Allerdings wird durch diese wunderbare Verschmelzung wenigstens der häretischen Gnosis der Todesstofs versetzt.[3]

Alexandrinische Religionsphilosophie.

Grundfalsch ist es, wenn man diese alexandrinischen Religionsphilosophen immer nur mit Mifstrauen beobachtet und die ver-

Zusammenhang der patristischen und philosophischen Lehre einzugehen. Ist dies unbestritten ein Mangel, so ist die schon oben gerügte Methode Ziegerts u. a., alles auf die Philosophie zurückführen zu wollen, ebenso falsch. Vgl. hier meine Recension des Ernestischen Werkes im Litterarischen Handweiser 1901/2 Nr. 758. S. 181—184.

[1] Seeberg S. 118.

[2] Vgl. hierüber das Urteil des Porphyrius bei Eus. H. E. VI. 19: „Einige bestrebten sich, statt von der Niedrigkeit der jüdischen Schriften sich abzuwenden, eine Lösung derselben zu unternehmen. Sie gebrauchten hierzu Erklärungen ohne Zusammenhang und im Widerspruch mit dem Texte ... ihre Erklärungen bestehen darin, dafs sie die doch klaren Worte Mosis für Rätsel angeben ... und so durch Dunst die Herzen der Zuhörer bethören."

[3] Seeberg S. 119.

schiedensten Irrtümer bei ihnen vorfinden will, weil sie eben unter so grofsem allseitigen Einflufs der Philosophen und in so manchem Gegensatz zu Gnosis und Häresie gestanden haben. Origenes hat gewifs seine Irrtümer, aber eine Anzahl der leichtsinnig gegen ihn geschleuderten Anschuldigungen hat man doch zurücknehmen müssen. Auch unser Clemens hat manchen Irrtum und manche Ungenauigkeit, trotzdem mufs man sich hüten, auf Irrtümer und Häresieen bei ihm jagen zu wollen. Photius wirft unserem Autor hauptsächlich fünf Irrtümer vor: er lehre die Ewigkeit der Materie; der Sohn sei ein Geschöpf des Vaters; die Inkarnationstheorie des Clemens sei doketistisch und nicht auf den *λόγος ἐνδιάθετος* zurückgeführt, sondern allein auf den *λόγος προφορικός;* ferner lehre Clemens die Metempsychose und eine Mehrheit der Welten vor der jetzigen.[1] Wenn auch, wie sich bei näherer Darlegung der Lehre des Clemens zeigen wird, einige Inkorrektheiten sich bei unserem Autor finden, ist es doch höchst ungerecht, ihm alle diese Irrtümer, deren ihn Photius beschuldigt, in vollem Umfange beizulegen.[2] Auf Grund dieser Irrtümer hat

Irrtümer des Clemens.

[1] Photius, Bibl. cod. CIX: *ὕλην τε γὰρ ἄχρονον καὶ ἰδέας ὡς ἀπό τινων ῥητῶν εἰσαγομένας δοξάζει καὶ τὸν υἱὸν εἰς κτίσμα κατάγει. ἔτι δὲ μετεμψυχώσεις καὶ πολλοὺς πρὸ τοῦ Ἀδὰμ κόσμους τερατεύεται. Καὶ ἐκ τοῦ Ἀδὰμ τὴν Εὔαν, οὐχ ὡς ὁ ἐκκλησιαστικὸς λόγος βούλεται, ἀλλ' αἰσχρῶς τε καὶ ἀθέως ἀποφαίνεται. μιγνύσθαι τε τοὺς ἀγγέλους γυναιξὶ καὶ παιδοποιεῖν ἐξ αὐτῶν ὀνειροπολεῖ, καὶ μὴ σαρκωθῆναι τὸν λόγον, ἀλλὰ δόξαι. λόγους τε τοῦ Πατρὸς δύο τερατολογῶν ἀπελέγχεται, ὧν τὸν ἥττονα τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανῆναι, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἐκεῖνον. φησὶ γὰρ* (folgt die Stelle über den Sohn aus den Hypotyposen) . . *καὶ ταῦτα πάντα πειρᾶται ἀπὸ ῥητῶν τινων κατασκευάζειν τῆς γραφῆς. Καὶ ἄλλα δὲ μυρία φλυαρεῖ καὶ βλασφημεῖ, εἴτε αὐτός, εἴτε τις ἕτερος τοῦ αὐτοῦ πρόσωπον ὑποκριθείς* (!). *ἐποιήθησαν δὲ αὐτῷ αἱ βλάσφημοι αὗται τερατολογίαι ἐν τόμοις ὀκτώ. λέγει δὲ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν μολλάκις καὶ σποράδην καὶ συγκεχυμένως, ὥσπερ ἔμπληκτος παράγει τὰ ῥητά. . . . . ἀλλὰ ταῦτα μὲν αἱ ὑποτυπώσεις.* Vgl. auch das. cod. CX. die in den Hypotyposen enthaltenen Fragm. Zahn S. 66 f.

[2] Bigg (S. 270, 1) weist entschieden darauf hin, dafs nur das wenigste von diesen gehässigen Anschuldigungen des Photius wahr sein könne. Zahn sucht dagegen die Behauptungen des Photius mit den sonstigen Lehräufserungen des Clemens in Einklang zu bringen: Da Clemens immer als Zeuge der alten kirchlichen Lehre angesehen wurde, wäre es verzeihlich, dafs Photius vermutete, es hätte vielleicht ein anderer unter der Maske

man die spätere Censurierung der Werke des Clemens Alexandrinus behaupten wollen, aber es handelt sich hier jedenfalls um einen Autor gleichen Namens, der mit unserem Kirchenschriftsteller nichts zu thun hat.[1] Aus den Werken des Clemens „geht mit Evidenz hervor, dafs man in Alexandrien damals weder ein dem römischen analoges Taufbekenntnis besessen, noch unter regula fidei und den synonymen Ausdrücken einen irgendwie fixierten, von den Aposteln stammenden Komplex von Glaubenssätzen verstanden hat".[2] Eigentlich kommt zwar auf diese Nebenfrage wenig an, aber wenn das Lehrmaterial in Alexandrien

Taufbekenntnis zu Alexandrien.

des Clemens diese Lästerungen geschrieben. Photius spricht nicht von Interpolationen, sondern neigt offenbar zur Annahme, dafs die Hypotyposen überhaupt kein echtes Werk des Clemens seien. Von dem Ganzen spricht er verächtlich; Mangel an Ordnung, Wiederholungen, Unvollständigkeit der Auslegung, die nur auf einige Stellen sich beziehe und nicht die ganze hl. Schrift umfasse, die haarsträubenden Ketzereien, die hier vorgetragen werden, legen die Vermutung nahe, dafs das Werk nicht von dem berühmten Clemens sei. Allerdings weifs auch Photius, dafs die Ordnung in den Stromata nicht gerade die beste ist und auch dort manches Unverständige sich befindet (cod. CXI.). Er weifs von dem grofsen Werke nichts Rühmliches zu sagen, nur am Protreptikos und Pädagogos hat er ungetrübte Freude. Daraufhin hat man gemeint (Lenourry col. 1328. Reinkens S. 266), Photius habe ein gefälschtes Exemplar der Hypotyposen gehabt; Clemens habe eine Anzahl der ihm von Photius vorgeworfenen Lehren thatsächlich gelehrt und in den verloren gegangenen Hypotyposen, deren Bruchstücke wir besitzen, würden recht wohl jene Irrtümer enthalten oder wenigstens erörtert und mit Unverständnissen vielleicht untermischt sein. Zahn S. 142.

[1] Papst Gelasius soll die Schriften des Clemens verworfen haben, doch meinen die Bollandisten gegen Benedikt XIV, es handle sich hier um einen anderen Clemens, da ja die Worte lauten opuscula alterius Clementis Alexandrini apocrypha. Die Wörter alterius und apocrypha machen nach Bigg (S. 270) wahrscheinlich, dafs es nicht unser Autor sei. Zahn (S. 140) meint dagegen, es sei unser Autor; nach Zahn (S. 141) sind Clemens, Origenes und Arius von dem Patriarchen Demetrius exkommuniziert worden. Im Abendlande habe sich dagegen das Ansehen des Clemens länger erhalten, und noch im siebenten Jahrhundert habe er als kanonisierte Autorität gegolten.

[2] Harnack, (gr.) D. G. S. 299. Caspari (Hat die alexandrinische Kirche zur Zeit des Cl. ein Taufbekenntnis besessen oder nicht? Ztschr. für kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben. 1886. Bd. VII. S. 352—375) sucht dies zwar zu bestreiten. Vgl. dagegen die zahlreichen Gegengründe bei Harnack S. 299—302.

noch durchaus durch keine kirchliche Schranke festgelegt war, bietet sich hierdurch ein neuer Grund zur Beurteilung unserer Theologen. Zur Zeit des Origenes hat dagegen die alexandrinische Kirche eine Anzahl der wichtigsten Punkte mit der sonstigen katholischen Welt angenommen und als Norm für christliches Leben und christliche Lehre hingestellt. So bezieht sich Origenes wiederholt auf die apostolische Lehre, und in der Vorrede zu seinem Buche De principiis stellt er ja ausdrücklich eine ausgeführte apostolische Glaubensregel voran, um auf dieser festen, für den christlichen Forscher einmal gegebenen Grundlage sein spekulatives Lehrgebäude aufzubauen.[1] Von diesem Gesichtspunkte läfst sich auch ein neuer Einblick in die verschiedene Wirksamkeit des Clemens und Origenes gewinnen. Die Wirksamkeit des Origenes ist universeller,[2] gröfser und durchgreifender: „Clemens hat die kirchliche Überlieferung nicht in den festen, katholischen Formen vor sich gehabt wie Origenes, und er hat, wie seine Stromateis beweisen, noch nicht die Fähigkeit beseesen, ein theologisches System zu liefern. Was er bringt, sind Stücke einer christlich-theologischen Dogmatik und spekulativen Ethik, die allerdings insofern keine Fragmente sind, als sie sämtlich nach einer bestimmten Methode erzeugt und unter dasselbe Ziel gestellt sind, die aber doch noch des Zusammenhanges ermangeln. Bei Origenes ist demgegenüber der Abschlufs erreicht, sofern er die festbegrenzte, sicher ausgeprägte katholische Überlieferung

Abschliefsendes Urteil.

[1] Als Grund hierfür mag man immerhin mit Harnack (gr.) D. G. S. 301, 1 annehmen, dafs Clemens mit Rom ganz unbekannt war, Origenes dagegen Rom näher stand. Der Hauptgrund mag aber wohl darin liegen, dafs Origenes mehr Theologe ist wie Clemens, bei dem das philosophische Element vorwaltet. Origenes war ja eigens nach Rom gegangen, um diese älteste Kirche zu sehen. So suchte er sich ja in Leben und Lehre stets im engen Anschlufs an diese Kirche zu halten. Diese Ansicht läfst sich auch chronologisch aufrecht erhalten. Da Origenes sein Buch περὶ ἀρχῶν 220 schrieb (vgl. Capitaine S. 62), bereits 212 nach Rom gekommen war (Euseb. H. E. VI. 14), Clemens aber gegen 203 schon von Alexandrien floh, so läfst sich recht wohl dieser Fortschritt in der Anerkennung und Verbreitung der kirchlichen Autorität erklären.

[2] Alexandrien, Ägypten ist die Welt des Clemens, der Gnosticismus seine einzige Unruhe, Origenes hat viele Reisen gemacht, er ist universell. Bigg S. 115.

als Basis zu respektieren hatte und zugleich auf den Schultern des Clemens stehend befähigt gewesen ist, eine systematische Bearbeitung dieser Überlieferung zu geben. Ein scharfes Auge gewahrt nun allerdings, dafs Origenes persönlich die Geschlossenheit und Kühnheit der religiösen Weltanschauung nicht mehr in dem Grade besessen hat wie Clemens, aber an seine theologische Arbeit hat sich die Entwicklung in der Folgezeit angeschlossen.“ [1]

[1] Harnack, gr. D. G. S. 558, 559. Sehr richtig bezeichnet Seeberg (S. 105) den Unterschied zwischen unseren beiden Katecheten: „Origenes ist positiver als Clemens, aber Clemens ist christlicher.“ Vgl. über Clemens das abschliefsende Urteil bei Stöckl, Anthrop. S. 177. Bigg (S. 303) schliefst seine Vorlesungen mit einer Lobrede auf die Verdienste des Clemens und Origenes: Sie waren es in einer Zeit, wo alles wallte und wogte und die Kirche wenig Stütze an der weltlichen Macht hatte, who saved the Church not only from Noëtianism but from Gnosticism, Chiliasm, Montanism, that is from Paganism, Sensualism, Fanaticism . . they broke the power of the Stoic religion of humanity, of Epicurean Agnosticism, of Platonic Spiritualism. Almost alone they strove to reconcile the revelation of God in Jesus with the older revelation of God in Nature. What could be done at that time, they did and their principles are of permanent value.

I.

Die allgemeinen sittlichen Anschauungen des Clemens Alexandrinus.

Der Maſsstab für jede Philosophie ist ihre Ethik. Je höher die Spekulation des Menschengeistes sich aufschwingt, und je glücklichere Resultate sie in der Erkenntnis macht, um so reiner und erhabener werden auch die Anforderungen sein, die sie an das sittliche Leben des Menschen stellt. Obgleich die Ethik des Clemens von Alexandrien ungefähr unter denselben Verhältnissen und teilweise unter Berücksichtigung der gleichen philosophischen Hilfsmittel wie die der Neuplatoniker entstand, so zeigt sich doch bei der Ethik unseres Kirchenlehrers ein warmer, freudiger, von christlichem Geiste durchwehter Zug, während in der Lehre des Ammonius Saccas und hauptsächlich des Plotin ein trauriger Zug sich zeigt. Charakteristisch für die Ethik Plotins „ist ihre Lebensattheit, ihre Weltflucht, der mönchisch-ascetische und mystische Zug".[1] Ebenso geht ein kalter, düsterer Zug durch die ganze Lehre des Zeitgenossen unseres Autors, des Tertullian. Tertullian kann sich Gott nicht anders als nach seinen schroffen rechtlichen Anschauungen vorstellen. Gott ist ihm der höchste, unumschränkte, gestrenge Herr und Gebieter, deshalb gilt als oberste Sittenregel: Gott ist dein Herr, folglich mufst du ihm unbedingt zu Willen sein. Ohne weitere Nachfrage, wie ein Sklave dienend, steht der Mensch Gott in Gehorsam gegenüber. Deshalb ist Abgötterei die erste und schwerste Sünde, folglich ist alles Sünde, was irgendwie zum Abfall von Gott

Die Ethik des Clemens und die seiner Zeitgenossen.

Die ethischen Grundgedanken des Tertullian.

[1] Richter, Neuplat. Studien, Heft V: Die Ethik des Plotin S. 1. Vgl. Stöckl, Gesch. d. Phil. S. 197—207.

verleiten kann. Selbst eine Menge angesehener Ämter soll der Christ meiden, weil sie Gefahr bringen. Kunst und Lebensannehmlichkeit sind schon deshalb zu meiden, weil sie dem Heidentume so lange unterstanden und zur Abgötterei mifsbraucht wurden. Die Möglichkeit, Gott in dieser Weise zu dienen, leitet Tertullian weiter aus der Freiheit des Willens ab. Der freie Wille ist nämlich von Natur auf Gott gerichtet, der ihn sich unterworfen geschaffen hat.[1] Da Tertullian von diesem kaltrechtlichen Standpunkte ausgehend Gott weiterhin als Wächter und Hüter seiner Ehre und als Rächer jeglicher Gesetzesübertretung hinstellt, so ist das Grundverhältnis des Menschen zu Gott die Furcht.[2]

Die ethischen Grundprincipien bei Origenes.

Origenes läfst sich bei seinem grofsen Lehrsystem von dem einen durchdringenden Grundgedanken bewegen, dafs alles, was von Gott gut erschaffen ist und durch eigene Sündhaftigkeit seinen Weg verdarb, bei der gegebenen Möglichkeit zur Rückkehr auch sicherlich zu Gott wieder zurückkehre, wenn anderseits dann bei der unverlierbaren menschlichen Wahlfreiheit auch wieder zu abermaligem Abfall von Gott die Möglichkeit bestehe. So liegt das nächste und eigentliche Ziel des Menschen nach Origenes in der Rückkehr der gefallenen Geister zur Ähnlichkeit mit Gott.[3]

---

[1] Vgl. Ludwig, Tertullians Ethik in durchaus objektiver Darstellung. Leipzig 1885. Münscher S. 111. Stöckl, Anthrop. I. S. 217. Seeberg S. 92.

[2] Timor hominis Dei honor est. Poenit. VII. 2. 4. 5. 6. ad uxor II. 7. Die oben dargelegten Gedanken finden sich poenit. IV. de patient. IV. — Bemerkenswert für die Beurteilung der Schroffheit Tertullians ist auch der Umstand, dafs er mit den Montanisten im Gegensatz zu allen Vätern, die die Glaubens- und Sittenlehre mit Christus für abgeschlossen erklären, nur den Glauben selbst abgeschlossen und vollendet erklärt, dagegen die christliche Sittenlehre und dem entsprechend auch die sittlichen Vorschriften einer Vervollkommnung unterwerfen will. Vgl. de virg. vel. c. I: Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis . . . cetera iam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis. . . . Propterea paracletum misit Dominus, ut quoniam humana mediocritas omnia simul capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum duceretur disciplina ab illo vicario Domini, spiritu sancto (= Montano) etc.

[3] Capitaine S. 48 ff. Diese Auffassung scheint mir den Kern des origenistischen Systems besser wiederzugeben als Harnack gr. D. G. S. 572 ihn angibt: „Der Grundgedanke des Origenes ist die uranfängliche, unzerstörbare Einheit Gottes und aller geistigen Wesenheit. Daraus ergibt sich

Die Grundprincipien des Clemens.

Wie bei dem oben bei der Charakteristik der drei Hauptschriften des Clemens dargelegten Verhältnis sich bereits zeigte, betont Clemens überall die Allgüte und unendliche Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen und läfst Gott selbst durch seinen Logos die ganze Menschheit zu sich hinleiten. Gott ist uns schlechthin alles, Schöpfer, Lehrer, Seligkeit. Unser höchstes Ziel besteht hienieden in der Nachahmung Gottes, der uns nach seinem Ebenbilde geschaffen hat. Die Freiheit des Willens ermöglicht dieses Ziel. Je mehr die Ähnlichkeit Gottes in uns zur Vollendung gelangt, desto vollkommener sind wir. Dies ist sicher das oberste Princip, von welchem unser Kirchenvater ausgeht, und auf das er sich immer wieder zurückbewegt. Die näheren sittlichen Anschauungen entwickeln sich aus diesem Grundgedanken, und aus diesem werden auch die einzelnen Pflichten des Menschen abgeleitet. Ist die Verähnlichung und Nachfolge Gottes unsere erste sittliche Aufgabe, dann ist alles, was uns diesem Ziele näher bringt, naturgemäfs gut, und alles Entgegenstehende böse und des Menschen unwürdig. Das ist ein durchaus frischer, warmer Zug in der ethischen Anschauung unseres Clemens, der das Herz zur Liebe zu Gott hinleitet und ein edles ideales Streben in uns wachruft. Mögen auch die näheren Anforderungen, die Clemens aus diesem allgemeinen Gedanken herleitet, bisweilen etwas kleinlich erscheinen: ein Gedanke heiligt und hebt doch diese so viel verschrieene Pedanterie: Alles soll aus Liebe zu Gott geschehen, alles des Christentums würdig sein, alles soll die Gegenwart Gottes vertragen können. Was die Stoa so laut der Welt versprochen, aber nicht geben konnte, das Beispiel der höchstmöglichen menschlichen Vollkommenheit, die zur gröfsten Vollkommenheit gebrachte, freilich nur durch Liebe und Gnade zu erreichende Ähnlichkeit mit Gott, dieses Idealbild menschlichen

---

die Notwendigkeit für den geschaffenen Geist, nach Abfall, Irrtum und Sünde immer wieder zu seinem Ursprunge, dem In-Gott-Sein, zurückzukehren.“ Theoretisch mufste freilich im System des Origenes der Gedanke an die Einheit Gottes und seiner Geister den Schlüssel bilden, praktisch aber verdrängt der Gedanke an die Unverlierbarkeit der menschlichen Freiheit den ersten Gedanken und zerreifst die ausgesprochene Einheit mit Gott immer wieder von neuem.

Strebens brauchte Clemens der Welt nicht mehr vorzuenthalten, in seinem Gnostiker sah er dessen vollständige Verwirklichung.[1]

Clemens über die Moral.

Die Moral betrachtet Clemens als etwas überaus Wichtiges. Schon Demokritos hat Moralbücher geschrieben.[2] Das mosaische Gesetz befafste sich in einem von seinen vier Teilen mit der Moral.[3] Die ganze Moral der Griechen beruhte schliefslich auf Moses.[4] Clemens, nach dessen Anschauung auf schlechte Sitten keine richtige Erkenntnis folgen kann,[5] betrachtet die Moral als den Endpunkt, auf den schliefslich alle Theorie hinauslaufen mufs. So wende sich ja Sokrates auch von der Physik zur Moral hin.[6] Die ganze christliche Sittenlehre hat einen mahnenden Charakter, und sie weckt in uns die Sehnsucht nach einem richtigen Leben diesseits und jenseits. Sie besteht nicht in leerem Gerede, denn die Praxis und keine bloſse Theorie ist das Gebiet unseres himmlischen Erziehers.[7] So verspricht Clemens erst in seinem vierten Stroma, einmal die Moralfragen anfangen zu wollen,[8] und verspricht schliefslich am Anfange des sechsten Stromateus, dafs

---

[1] Im christlichen Gnostiker, wie ihn Cl. schildert, ist das Ideal der Stoa vollständig realisiert, aber im Gegensatz zur Stoa schlägt Cl. für seinen Gnostiker keine weltfremde Richtung ein; vielmehr ist die universalistische Richtung hier mit christlicher Milde verbunden. Überhaupt knüpft die Ethik des Cl. an die Antike an und hat keinen ascetischen, sondern humanen Charakter. Auch unterscheidet sie sich stark von der Kulturfeindlichkeit des christlichen Cynikers Tertullian. Dorner D. G. S. 83.

[2] *Δ. τοὺς Βαβυλωνίους λόγους ἠθικοὺς πεποίηται.* Str. I. 15. M. p. 772. Vgl. Euseb. praep. ev. X. 4: *Δ. τοὺς Βαβυλωνίων λόγους ἠθικοὺς πεποιῆσθαι λέγεται.*

[3] *τὸ ἱστορικὸν καὶ τὸ κυρίως λεγόμενον νομοθετικόν. ἅπερ ἂν εἴη τῆς ἠθικῆς πραγματείας ἴδια.* Str. I. 28. p. 922.

[4] *προφανεῖς μὲν οὖν καὶ πᾶσαι ἄλλαι ἀρεταί, αἱ παρὰ τῷ Μωϋσεῖ ἀναγεγραμμέναι, ἀρχὴν Ἕλλησι παντὸς τοῦ ἠθικοῦ τόπου παρασχόμεναι.* So auch die Kardinaltugenden. Str. II. 18. p. 1016.

[5] *ὥσπερ οὖν ἀδύνατον δυσεργείᾳ γνῶσιν ἑπακολουθεῖν.* Str. VI. 21. p. 1341.

[6] *Σ. . . ἀποκεκλικέναι ἀπὸ τῶν φυσικῶν ἐπὶ τὰ ἠθικά.* St. I. 14. p. 764.

[7] *προτρεπτικὴ γὰρ ἡ πᾶσα θεοσέβεια ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης ὄρεξιν ἐγγεννῶσα τῷ συγγενεῖ λογισμῷ . . . πρακτικὸς οὐ μεθοδικὸς ὢν ὁ παιδαγωγός.* Päd. I. p. 249. Vgl. Päd. III. 12.

[8] *νυνὶ . . καὶ τὸν ἠθικὸν ἀποπληρωτέον λόγον.* St. IV. 25. p. 1372.

dieser und der siebente sich besonders mit Moral befassen sollen.[1] Danach erklärt er am Schlusse des siebenten Buches, dafs sein Versprechen jetzt erfüllt und seine Moral der Vorsicht halber wenigstens summatim und sparsim behandelt sei.[2]

Vorfragen bei der Beurteilung der Moral.

Bei der Untersuchung der Moral eines Schriftstellers mufs zunächst die Frage nach seiner Vorstellung von Gott und dessen Verhältnis zur Welt beantwortet werden.

Die Untersuchung über Gott ist zwar recht schwer, denn er hat keine Gattung, keine Art, keine Accidenzien, kurz nichts, was ihn leicht mit dem Menschen vergleichen kann.[3] Er ist nämlich durchaus frei von allen zeitlichen und örtlichen Beschränkungen,[4] unbegrenzt, undurchdringlich, ohne alle Dimension und alles Ende; er ist ohne Gestalt und kann nicht genannt werden. Wenn wir ihn aber doch (zwar weniger eigentlich) gut oder den einen, einen Geist, Vater, Sohn, Schöpfer, Herrn nennen, so sagen wir das nicht, als wenn wir hiermit den vollständigen und abschliefsenden Namen aussprächen, sondern wegen der Unmöglichkeit einer vollständigen, alles umfassenden Benennung gebrauchen

---

[1] *τὸν ἠθικὸν λόγον ἐν τούτοις περαιούμενον.* Str. VI. 1. p. 208.

[2] *τούτων ἡμῖν προδιηνυσμένων, καὶ τοῦ ἠθικοῦ τρόπου (τόπου) ὡς ἐν κεφαλαίῳ ὑπογραφέντος σποράδην, ὡς ὑπεσχήμεθα, καὶ διεῤῥιμένως τὰ ζώπυρα τῶν τῆς ἀληθοῦς γνώσεως ἐγκατασπειράντων δόγματα, ὡς μὴ ῥᾳδίαν εἶναι τῷ περιτυχόντι τῶν ἀμυήτων τὴν τῶν ἁγίων παραδόσεων εὕρεσιν, μετίωμεν ἐπὶ τὴν ὑπόσχεσιν.* Str. VII. 18. p. 556.

[3] *ναὶ μὴν ὁ δυσμεταχειριστότατος περὶ Θεοῦ λόγος οὗτός ἐστιν. ἐπεὶ γὰρ ἀρχὴ παντὸς πράγματος δυσεύρετος, πάντως που ἡ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχὴ δύσδεικτος, ἥτις καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν, αἰτία τοῦ γενέσθαι καὶ γενομένους εἶναι. πῶς γὰρ ἂν εἴη ῥητόν, ὃ μήτε γένος ἐστί, μήτε διαφορά, μήτε εἶδος μήτε ἄτομον, μήτε ἀριθμός. ἀλλὰ μήτε συμβεβηκός τι, μηδὲ ᾧ συμβέβηκέ τι. ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἕν.* Str. V. 12. p. 121. Alles Körperliche und Beschränkende ist von Gott auszuschliefsen, er ist über Raum und Zeit erhaben: *σχῆμα δὲ καὶ κίνησιν, ἢ στάσιν, ἢ θρόνον, ἢ τόπον, ἢ δεξιὰ ἢ ἀριστερὰ τοῦ τῶν ὅλων Πατρὸς οὐδὲ ὅλως ἐννοητέον, καίτοι καὶ ταῦτα γέγραπται . . οὐκοῦν ἐν τόπῳ τὸ πρῶτον αἴτιον, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου, καὶ ὀνόματος καὶ νοήσεως.* Str. V. 11. p. 109.

[4] *οὐ γὰρ ἐν γνόφῳ, ἢ τόπῳ ὁ θεὸς ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ τῆς τῶν γεγονότων ἰδιότητος. διὸ οὐδ' ἐν μέρει καταγίνεταί ποτε, οὔτε περιέχων, οὔτε περιεχόμενος, ἢ κατὰ ὁρισμόν τινα ἢ κατὰ ἀποτομήν.* Str. II. 2. p. 937.

wir schöne Namen, damit hierauf der Gedanke sich wenigstens stützen kann. Denn diese einzelnen Namen bezeichnen Gott nicht vollständig, sondern allzumal bezeichnen sie die Macht des Allmächtigen. Mit demonstrativer Beweisführung, die sich auf vorherige Principien und bekannte gegebene Wahrheiten stützt, kann man ihn nicht beweisen: nur durch seine Gnade und die so vermittelte Thätigkeit des Logos erkennen wir ihn.[1] Wenn fernerhin der Apostel sagt ‚Gott ist ein Licht', so will er damit nicht das Wesen Gottes ausdrücken, sondern nur seine Majestät verkünden;

---

[1] . . . ἀλλ' οὐδὲ ἐπιστήμῃ λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ. αὕτη γὰρ ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων συνίσταται. τοῦ δὲ ἀγεν(ν)ήτου οὐδὲν προϋπάρχει. Λείπεται δὴ θείᾳ χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν. Str. V. 12. pr. 121, 124: ὁ μὲν οὖν Θεὸς ἀναπόδεικτος ὤν, οὐκ ἐστιν ἐπιστημονικός. ὁ δὲ υἱὸς σοφία τέ ἐστιν καὶ ἐπιστήμη, καὶ ἀλήθεια καὶ ὅσα ἄλλα τούτῳ συγγενῆ. καὶ δὴ καὶ ἀπόδειξιν ἔχει καὶ διέξοδον (demonstrationem et vim ratiocinandi). Alles vereinigt sich in seinem Sohne und geht auf den Sohn hin; daher führt auch der Glaube zur Einigung, der Unglaube zur Trennung des Sohnes und Gottes überhaupt. Str. IV. 25. p. 1365. Nach der lat. Anmerkung p. 1366 n. 62 besagt der Ausdruck, dafs Gott nicht demonstrierbar sei, weiter nichts als dafs nach Lehre der Väter Gott der Vater den Menschen niemals erschienen sei, sondern nur der Sohn. Dies scheint auch naturgemäfs der Sinn dieser Stelle zu sein. Übrigens läfst sich bei dieser ganzen Auffassung der Gedanke an Philo nicht leugnen. Siehe oben S. 48, 49. Str. VII. 5. p. 436; VII. 6. p. 440. Wenn Cl. hier sagt, Gott kann wegen Mangels an Principien nicht demonstriert werden, so stützt er sich, wie auch die Anmerkung M. p. 123 n. 38 sagt, auf Aristoteles, der auch Analyt. Poster. I. 2 sagt, die Beweisführung geschehe ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος . . . οὕτως ἔσονται αἱ ἀρχαὶ οἰκεῖαι τοῦ δεικνυμένου. Str. V. 11. p. 109 kehrt der dem obigen ähnliche Gedanke wieder: durch die Bitte Mosis ‚Herr, zeige dich mir', zeigt er an, dafs Gott nicht gelehrt werden und nicht mit menschlichen Worten ausgesprochen werden könne. Die Forschung nach Gott ist schwer und dunkel, die Gnade hierzu kommt uns aber durch den Sohn: μὴ εἶναι διδακτὸν πρὸς ἀνθρώπων, μηδὲ ῥητόν τὸν θεόν, ἀλλ' ἢ μόνῃ τῇ παρ' αὐτοῦ δυνάμει γνωστόν. ἡ μὲν γὰρ ζήτησις ἀειδής καὶ ἀόρατος, ἡ χάρις δὲ τῆς γνώσεως παρ' αὐτοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ. Str. V. 11. p. 112: Schwer begreiflich ist überhaupt das Reich Gottes, weil eben der durchaus nicht umschrieben werden kann, der an sich schlechthin nicht umschreibbar ist: δυσάλωτος γὰρ ἡ χῶρα τοῦ Θεοῦ . . . καὶ ὅτι οὐ περιλαμβάνει τόπῳ τὸ ἀπερίληπτον.

wenn er Gott die ‚Liebe' nennt, so drückt er damit nur die Tugenden Gottes aus. Das Wesen Gottes ist nämlich unaussprechlich.[1]

Auf Grund dieser Stellen hat man unserem Autor die Meinung beigelegt, daſs Gottes Sein nicht bewiesen werden könne und kein Gegenstand der Wissenschaft sei, da ja alles aus seinem Grunde bewiesen werden müsse, Gott aber keinen Grund habe. Dies scheint aber aus den Worten unseres Autors nicht zu folgen, die vielmehr nur den Sinn nahelegen, für Gottes Dasein könne man noch keine Principien anführen, da eben vor Gott noch nichts gewesen sei; eben aus demselben Grunde freilich können wir sein Wesen nicht völlig begreifen.[2] Daſs Clemens die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis zugibt, folgt schon aus einer ganzen Reihe philosophischer Zeugnisse, die er im Protreptikos anführt. Er selbst sucht Plato zu belehren, daſs die Einheit Gottes aus dieser ganzen sichtbaren Welt erkannt werden könne, ja sogar gegen unseren Willen durch göttliche Einwirkung erkannt werden müsse. „Denn allen Menschen, besonders aber jenen, die sich mit dem Denken ernstlich beschäftigen, ist gewissermaſsen ein göttlicher Ausfluſs (*ἀπόῤῥοια*) eingeträufelt, durch den sie auch gegen ihren Willen bekennen müssen, daſs einer nur Gott ist, ohne Anfang und ohne Ende, und daſs dieser allezeit

Art der Gotteserkenntnis.

---

[1] . . non essentiam divinam exprimit, sed declarare volens maiestatem Dei . . . . virtutes significans Dei, quoniam clemens est et misericors, et quia lumen hoc est iustos secundum profectum animi per caritatem constituit. Lumen ergo Deus, qui est inenarrabilis secundum rationem substantiae cet. Fragm. in ep. I. Joan. M. IX. p. 735.

[2] Reinkens S. 316 Anm. eifert gegen die Leichtfertigkeit derjenigen, qui deum esse ex Clementis sententia demonstrari non posse dictitant. Diese Erklärer gerieten in den Irrtum, quod ea, quae Cl. de dei essentia disputat, nihil iudicantes ad eam quaestionem, utrum Deus omnino sit, necne, perverse referunt. So Ritter in s. Gesch. d. Phil. S. 434. Die Worte nämlich *τοῦ ἀγεννήτου οὐδὲν προϋάρχει* seien durchaus falsch übersetzt mit: „Gott habe keinen Grund"; sie hieſsen wörtlich übersetzt nur eo, quod non est genitum, nihil est prius. Somit folgt aus diesen Worten nichts anderes als deum essentiae suae causam non extra se habere. Ebenso erklärt Ritter die oben angegebene Stelle: *ὁ μὲν οὖν θεός, ἀναπόδεικτος ὤν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός* falsch. Nach dem, was hier folgt, liegt in der Stelle der Sinn: Niemand erkennt den Vater als der Sohn, und wem der Sohn es offenbaren will.

über der Wölbung des Himmels sich irgendwo auf seinem eigenen Throne befinde."[1] Ebenso leitet auch das Zeugnis des Gewissens naturgemäfs zur Erkenntnis Gottes hin.[2] Gott der Vater und Schöpfer aller Dinge wird erkannt von allen Menschen und zwar von Natur aus und selbst ohne alle Belehrung.[3] Während auf dem Gebiete des Übernatürlichen Glaube und Gnade durch die Bethätigung des menschlichen Willens bedingt ist, drängt sich natürlicherweise die Gotteserkenntnis dem Menschen förmlich auf. Clemens nennt die Gotteserkenntnis geradezu eine natürliche, weil eben die göttliche Fürsorge sich auf alle Menschen erstrecke und von allen erkannt werden müsse, die der Wahrheit gegenüber guten Willens sind.[4] Darum leitet Clemens auch die Gotteserkenntnis der wahrheitliebenden Philosophen aus dem Studium und einer aufmerksamen Beobachtung der Werke Gottes her, von dem sowohl die äufsere Welt als auch das eigene Herz ihnen Kunde gibt.[5] Freilich mufs zugegeben werden, dafs Clemens anscheinend fast die ganze thatsächliche Gotteserkenntnis der Philosophen sonst auf die Kenntnis der heiligen biblischen Schriften zurückführt, aber theoretisch gibt er, wie aus den angegebenen

Es gibt eine natürliche Gotteserkenntnis, die aber bei Clemens fast nur theoretischen Wert hat.

[1] Protr. VI. 6: *πᾶσιν γὰρ ἁπαξαπλῶς ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ τοῖς περὶ λόγους διατρίβουσιν, ἐνέστακταί τις ἀπόῤῥοια θεϊκή· οὗ δὲ χάριν καὶ ἄκοντες μὲν ὁμολογοῦσιν, ἕνα τε εἶναι θεόν, ἀνώλεθρον καὶ ἀγέννητον.* Vgl. Str. V. 19. p. 148. 197. 200; II. 11. p. 985.

[2] Str. I. 19. p. 809. Päd. III. 1. p. 556.

[3] *τοῦ πατρὸς ἄρα τοῦ ποιητοῦ τῶν συμπάντων ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως ἀντιλαμβάνεται πάντα πρὸς πάντων . . καὶ τῶν ἀνθρώτων πάντες Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι . . οὔτε (γένος) νομάδων, ἀλλ' οὐδὲ τῶν πολιτικῶν δύναται ζῆν μὴ προκατειλημμένον τῇ τοῦ κρείττονος πίστει.* Str. V. 14. p. 197. Alle Völker, auch die noch ungläubigen, sind einig in der Annahme eines allmächtigen Gottes: *τὴν συναίσθησιν τῶν εἰς τὸν Παντοκράτορα ἐπιβαλλόντων τὸν νοῦν ἐθνῶν, τῶν μηδέπω πεπιστευκότων.* Str. V. 14. p. 200.

[4] *θεοῦ μὲν γὰρ ἔμφασις ἑνὸς ἦν τοῦ παντοκράτορος παρὰ πᾶσι τοῖς εὐφρονοῦσι πάντοτε φυσική, καὶ τῆς ἀϊδίου κατὰ τὴν θείαν πρόνοιαν εὐεργεσίας ἀντελαμβάνοντο οἱ πλεῖστοι, οἱ καὶ μὴ τέλεον ἀπηρυθριακότες πρὸς τὴν ἀλήθειαν.* Str. V. 13. p. 128, 129. Das. V. 14. p. 193, 196, 197.

[5] Str. V. 14. p. 149: *Πυθαγόρας, Σωκράτης, Πλάτων λέγοντες ἀκούειν φωνῆς θεοῦ, τὴν κατασκευὴν τῶν ὅλων θεωροῦντες, ἀκριβῶς ὑπὸ θεοῦ γεγοννῖαν καὶ συνεχομένην ἀδιαλείπτως.*

Stellen deutlich erkennbar ist, doch die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis zu. Demgemäfs bezeichnet Clemens es auch als die höchste Aufgabe der Dialektik, aus der Betrachtung der sinnlichen Dinge das Übersinnliche zu erkennen, sich bis zur höchsten Wesenheit, bis zum Gott des Weltalls zu erheben und so das Vorübergehende, Vergängliche übersteigend die Wissenschaft des wahrhaft Göttlichen und Himmlischen zu erstreben.[1]

Ansichten heidnischer Philosophen über Gott.

So haben manche Philosophen hohe Anschauungen von Gott; Xenophanes lehrte ausdrücklich nur einen Gott, und wie aus den Urteilen seiner Biographen hervorgeht, hat er sich Gott auch wenigstens nicht durchaus körperlich gedacht.[2] Plato erklärt als Gesetz, dem Willen dieses einen zu gehorchen. Einige Philosophen scheinen auch schon eine Unterscheidung zwischen Gott dem Vater und dem Sohne zu haben.[3] Daher erkannten auch manche Heiden die Nichtigkeit des Götzendienstes.[4] Nach den an letzter Stelle angedeuteten zahlreichen Citaten und den einzelnen weitläufigen Ausführungen alles dessen, was die Heiden in Übereinstimmung mit der heiligen Schrift von Gott und den göttlichen Dingen wissen, kommt Clemens doch immer wieder

[1] Str. I. 28. p. 924: *ἡ ἀληθὴς διαλεκτικὴ ἐπισκοποῦσα τὰ πράγματα καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐξουσίας δοκιμάζουσα ὑπεξαναβαίνει περὶ τὴν πάντων κρατίστην οὐσίαν κ. τ. λ.* So fafst auch Schwane (Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit. Münster 1862. S. 134—138) die Lehre unseres Autors auf. Vgl. S. 135: „Wollte man aus diesen Worten . . . schliefsen, dafs Clemens die natürliche Erkenntnis vom Dasein Gottes geleugnet habe, so würde man entschieden fehlgreifen; vielmehr will er nichts anderes behaupten, als dafs es kein eigentliches, stringentes Beweisverfahren für Gottes Dasein gebe, weil wir ihn nicht wie die endlichen Dinge aus seinem Grunde erkennen können, sondern ihn nur als den Grund von allem voraussetzen müssen. Wenn er (Cl.) hinzufügt, dafs wir nur vom Logos . . eine vollständige Kenntnis über das göttliche Wesen erlangen könnten, so will er nur die Vervollständigung und Vollendung unseres natürlichen Erkennens über Gott den Offenbarungen des Logos und seiner Gnade zuschreiben.“ Vgl. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit. II. S. 787.

[2] *Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος διδάσκων, ὅτι εἷς καὶ ἀσώματος θεός.* Gleich danach gibt Cl. zwar die Verbesserung, dafs Xenophanes nach dem Urteile seiner Biographen sich Gott nicht körperlos gedacht habe. Str. V. 14. p. 165.

[3] Daselbst p. 174.

[4] Das. p. 189. Vgl. das ganze Kapitel mit seinen zahllosen Citaten.

zur Ansicht zurück, die gerade am Schlusse des erwähnten Kapitels, gleich hinter den Citaten stehend, von Wichtigkeit ist, dafs sie nämlich alles nur der heiligen Schrift entlehnt hätten; damit ist die so schön zugegebene natürliche Gotteserkenntnis wieder völlig preisgegeben. Hier ist jedenfalls der oben angegebene von den jüdischen Fälschern ausgehende Einflufs auf Clemens mafsgebend gewesen.[1]

Daneben haben die Philosophen voneinander wieder vieles entlehnt.[2] So scheint Clemens die Möglichkeit einer natürlichen Offenbarung entschieden gelehrt zu haben, thatsächlich aber alles auf die übernatürliche positive Offenbarung zurückzuführen.

Vergleich der Gotteserkenntnislehre des Clemens mit anderen Vätern.

Er steht hier im Gegensatz zu Tertullian und Irenäus, welche den Häretikern gegenüber entschieden betonten, dafs die Erkenntnis Gottes nicht ausschliefslich durch dessen Offenbarung in Christus ermöglicht sei, sondern dafs der Mensch durch die natürliche Vernunfterkenntnis die erste Gotteserkenntnis erlange, die dann durch die positive Offenbarung Gottes vermehrt werde. In diesem Sinne bezeichnete ja Tertullian das Gottesbewufstsein als Mitgift der Seele, nannte die Seele von Natur christlich und behauptete sogar, der Mensch müsse zur Annahme der Auferstehung kommen, auch wenn diese nicht geoffenbart wäre.[3]

Alle Erkenntnis geht bis auf die positive Uroffenbarung zurück.

Thatsächlich führt Clemens alle Kenntnis auf Gott zurück. Haben auch die Philosophen voneinander entlehnt, so kann man doch bei den ältesten Völkern, den Ägyptern, Indiern, Babyloniern immer wieder auf ihre Lehrer zurückkommen. Ja Clemens führt uns selbst an den Anfang der Menschheit und zeigt, dafs keiner, nicht einmal ein Engel oder Erzengel, sondern nur Gott

---

[1] *δεδειγμένον τοίνυν σαφῶς* (= durch die vielen Citate) *ὅπως κλέπτα; εἰρῆσθαι πρὸς τοῦ Κυρίου τοὺς Ἕλληνας ἐξακουστέον . . ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας πᾶσαν φερομένην τὴν παρ' Ἕλλησιν σοφίαν κ. τ. λ.* Str. V. 14. p. 205.

[2] So lernte Plato die Unsterblichkeit der Seele von Pythagoras, dieser von den Ägyptern; so haben auch die Stoiker und Aristoteliker vieles von Plato. Epikur entnahm dem Demokritos vieles. Clemens meint, die Zeit ginge ihm aus, wenn er alles nachweisen wollte, was die Philosophen voneinander herübergenommen hätten. Str. VI. 2. p. 244; VI. 5. p. 257. Vgl. Euseb. praep. ev. X. 11.

[3] Vgl. Stöckl, Anthrop. II. S. 219, 220, 244.

die Menschheit gelehrt habe.[1] Deshalb ist es lächerlich zu sagen, die Philosophie sei von den Griechen erfunden worden: wir verdanken eben alle Erkenntnis Gott selbst, und auch die natürliche Offenbarung geht schliefslich auf die Thätigkeit des göttlichen Logos zurück.[2] Trotzdem war diese Kenntnis bei den Heiden nur gering und dunkel,[3] und trotz der Vorzüge der griechischen Philosophie wird sie doch durch Umfang und Sicherheit der Erkenntnis und durch Klarheit der Beweise vom Christentume überstrahlt.[4]

Kurzer Umrifs der Gotteslehre.

Gott ist anfangslos, aber der Anfang aller Dinge; er ist der Urheber aller physischen und sittlichen Güte.[5] Gott ist

[1] *ἀνάγω δέ σε καὶ ἐπὶ τὴν πρώτην γένεσιν ἀνθρώπων. κἀκεῖθεν ἄρχομαι ζητεῖν, τίς ὁ διδάσκαλος. ἀνθρώπων μὲν οὐδείς . . ἀλλ' οὐδὲ ἀγγέλων τις,* sondern nur der eingeborene Sohn Gottes, *ὁ δὲ ἄνωθεν, ἐκ πρώτης καταβολῆς κόσμου πολυτρόπως καὶ πολυμερῶς πεπαίδευκε καὶ τελειοῖ.* Str. VI. 7. p. 280.

[2] *κἂν λέγῃ τις κατὰ σύνεσιν ἀνθρώπων φιλοσοφίαν εὑρῆσθαι πρὸς Ἑλλήνων, ἀλλὰ τὰς γραφὰς εὑρίσκω τὴν σύνεσιν θεόπεμπτον εἶναι λεγούσας.* Str. VI. 8. p. 284; I. 20. p. 816, 817; VI. 15. p. 345.

[3] *ἦν ἄρα εἰδησίς τις ἁμαυρὰ τοῦ θεοῦ καὶ παρὰ τοῖς ἔθνεσιν.* Str. VI. 8. p. 285. Die ganze oben entwickelte Lehre des Cl. findet sich kurz zusammengedrängt Str. VI. 18. p. 397, 400: Fragt man die Philosophen, woher ihre Weisheit komme, so können sie nicht sagen ‚von Gott', sondern müssen gestehen, ‚von den Menschen'. Haben sie dieselbe von den Menschen, dann haben sie sie entweder spät selbst erfunden, wie auch einige thatsächlich sich rühmen, oder von ihresgleichen. Wenn sie aber über Gott sprechen, sind sie nicht eben glaubwürdige Zeugen. Der Mensch ist so schwach und hinfällig, dafs er schon über sich selbst nur sehr wenig weifs, viel weniger also über Gott zu sagen weifs. Schliefslich verdanken wir der Gnade die meisten Kenntnisse. Die christliche Weisheit ist ja geradezu vollständig von Gott geoffenbart; von dieser nahmen dann wieder die verschiedensten sonstigen Quellen ihren Ursprung. Von Anfang der Welt hat Gott seine Vorbereiter und Vorläufer ausgesandt, die durch Wort und That lehrten und das Zukünftige verkündeten. Schliefslich galt dann das Wort unseres göttlichen Erlösers nicht für ein bestimmtes Land, wie die einzelnen Philosophen für ihre Heimat, er suchte vielmehr Heiden und Juden, ja die ganze Welt, für seine Lehre zu gewinnen. Clemens darf wohl nach diesen Ausführungen als der Ahnherr der Traditionalisten bezeichnet werden.

[4] *. . . . θεοδίδακτοι γὰρ ἡμεῖς, ἱερὰ ὄντως γράμματα παρὰ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ παιδευόμενοι.* Str. I. 20. p. 816.

[5] *ὁ θεὸς ἄναρχος ἀρχὴ τῶν ὅλων παντελὴς ἀρχῆς ποιητικός. ᾧ μὲν*

überall,[1] unsichtbar, unaussprechlich,[2] seinem Wesen wie seiner Güte nach ewig.[3] Sein Wesen ist Güte, aber bewufste und freiwillige Güte.[4] Seiner eigensten Bestimmung nach aufgefafst ist Gott ein Geist, das heifst körperlos und unumschrieben. Die Stoiker sind also sehr im Irrtume, wenn sie ihm Menschengestalt und Sinnesorgane zuschreiben.[5] Er ist schlechthin frei von allen

---

οὖν ἔστιν οὐσία, ἀρχὴ τοῦ ποιητικοῦ τόπου, καθόσον ἐστὶ τἀγαθόν, τοῦ ἠθικοῦ. Str. IV. 25. p. 1372. Thales antwortete auf die Frage, was Gott sei, er sei das, was weder Anfang noch Ende habe. Als ein anderer ihn fragte, ob man mit seinem Thun Gott verborgen bleiben könne, antwortete er ‚nicht einmal mit dem Gedanken'. Str. V. 14. p. 141.

[1] πάντῃ ὁ Θεός ἐστιν. Str. VI. 3. p. 252.

[2] ὁ Θεὸς ἀόρατός ἐστι καὶ ἄῤῥητος. Str. V. 12. p. 116.

[3] ἀΐδιος ἡ τοῦ Θεοῦ εὐποιέα τυγχάνει καὶ εἰς πάντας ἐξ ἀρχῆς ἀνάρχου ἴση ἀτέχνως ἡ φυσικὴ δικαιοσύνη. κατ' ἀξίαν ἑκάστου γενομένη, οὐκ ἀρξαμένη ποτέ. Str. V. 14. p. 205. Gottes gute Eigenschaften sind nicht erst vom Dasein der Personen abhängig, sondern existieren schon vor dem Dasein der Geschöpfe von Ewigkeit an. Ebenso bemifst sich die Gröfse seiner Eigenschaften nicht nach den Personen, denen sie zugewendet werden. Str. VI. 8. p. 285; VI. 12. p. 325.

[4] Doch hängt das Glück Gottes nicht von seiner Güte ab: ὁ θεός, οὐχ ᾗ φύσει ἀγαθός ἐστι, ταύτῃ μένει μακάριος, καὶ ἄφθαρτος, οὔτε πράγματ' ἔχων, οὔτε ἄλλῳ παρέχων, ποιῶν δὲ ἰδίως ἀγαθά. Er bleibt in beständiger Güte ἀδιαλείπτοις εὐποιίαις. Str. VI. 12. p. 325. Dieser Satz richtet sich gegen eine Ansicht Epikurs. Vgl. Diog. Laert. l. X. seq. 139: τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλῳ παρέχει. Denselben Ausspruch führt Cic. de nat. Deor. I. als Ausspruch Epikurs an. οὔτε θεὸς ἄκων ἀγαθός, ὃν τρόπον τὸ πῦρ θερμαντικόν. ἑκούσιος δὲ ἡ τῶν ἀγαθῶν μετάδοσις αὐτῷ. Str. VII. 7. p. 457.

[5] τί θεός; Θεὸς . . πνεῦμα. πνεῦμα δέ ἐστι κυρίως οὐσία ἀσώματος καὶ ἀπερίγραπτος. ἀσώματον δέ ἐστιν, ὃ μὴ συμπληροῦται σώματι, ἢ οὗ τὸ εἶναι οὐκ ἔστι κατὰ τὸ πλάτος, μῆκος καὶ βάθος. ἀπερίγραπτον δέ ἐστιν οὐ τόπος, οὐδεὶς τόπος τὸ κατὰ πάντα ἐν πᾶσιν, καὶ ἐν ἑκάστῳ ὅλον, καὶ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ αὐτό. Der Herausgeber schlägt in dem letzten Satze die Lesart vor: ἀπερίγραπτόν ἐστιν, οὗ τόπος οὐδείς, τῷ κατὰ πάντα ἐν πᾶσιν καὶ ἐν ἑκάστῳ ὅλον καὶ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ αὐτό (= deshalb, weil es nach allen seinen Beziehungen in allem und in dem einzelnen ganz und in sich selbst dasselbe ist). Fragm. M. IX. p. 770. οὐκοῦν ἀνθρωποειδὴς ὁ θεὸς τοῦ δ' ἕνεκα, καὶ ἵνα ἀκούσῃ. οὐδὲ αἰσθήσεων αὐτῷ δεῖ, καθάπερ ἤρεσεν τοῖς Στωϊκοῖς. Str. VII. 7. p. 453.

Affekten und bedarf keines Dinges.[1] Er ist allwissend in jeder Beziehung und kennt von Ewigkeit her unsere geheimsten Gedanken.[2] Gott kennt also alle Herzen und mutmafst nicht wie wir Menschen; lächerlich wäre es, Gottes Kenntnis auf Erfahrung zurückzuführen. Ehe alle Dinge da waren, kannte er sie genau und sah sie so, wie sie später thatsächlich sind.[3] Gott liebt besonders die Menschen und freut sich über ihr Heil.[4] Die Liebe Gottes seinen Geschöpfen gegenüber zeigt sich zunächst in der Erhaltung der Schöpfung: Es gibt eine göttliche Vorsehung, wie wir schon aus dem Anblick dieser sichtbaren Welt und deren weiser Einrichtung schliefsen müssen.[5]

Göttliche Vorsehung.

Aristoteles schlofs die Vorsehung mit dem Monde ab.[6] Gegen die Stoiker behauptet Clemens, dafs Gottes Vorsehung nicht aus blinder Notwendigkeit geschehe, sondern aus freiem Willen einerseits und aus Barmherzigkeit gegen uns anderseits.[7] Gegenüber

---

[1] *θεὸς ἄκμητός τε καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀπροσδεής.* Str. VI. 16. p. 364.

[2] *ὁ γὰρ θεὸς πάντα οἶδεν, οὐ μόνον τὰ ὄντα, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐσόμενα, καὶ ὡς ἔσται ἕκαστον . . . καὶ τὴν ἐπίνοιαν τὴν ἑκάστου τῶν κατὰ μέρος ἔχει δι' αἰῶνος.* Str. VI. 17. p. 388.

[3] *ὁ δὲ καὶ πρὶν ἢ ποιῆσαι, οἷον ἔστιν εἰδώς, τοῦτο ἐπῆνεσεν, ὃ ἐγένετο, δυνάμει ποιοῦντος καλὸν ἄνωθεν διὰ τῆς ἀνάρχου προθέσεως τὸ ἐσόμενον ἐνεργείᾳ καλόν.* Str. VI. 12. p. 324.

[4] *μόνῃ γὰρ τῇ ἡμετέρᾳ σωτηρίᾳ ὁ θεὸς ἥδεται.* Str. VII. 3. p. 417.

[5] *προνοίας τοίνυν οὔσης . . φανερᾶς οὔσης τῆς θείας προνοίας. ἔκ τε τῆς ὄψεως τῶν ὁρωμένων πάντων καὶ σοφῶν ποιημάτων.* Str. V. 1. p. 16.

[6] *Ἀ. μέχρι σελήνης ἐπῆλθε κατάγειν τὴν πρόνοιαν.* Str. V. 14. p. 132. Er vertrat die Ansicht, was unter dem Monde sich befinde, fiele nicht unter die göttliche Vorsehung. Vgl. Tatian (adv. Gr.), Theodoret, Athenagoras, die dasselbe von Aristoteles berichten. Vgl. darüber Protrept. V. p. 172.

[7] *οὐκοῦν ὁ θεὸς ἀνάγκῃ ἀγαθοποιεῖ, κατὰ προαίρεσιν δὲ εὐποιεῖ τοὺς ἐξ αὐτῶν ἐπιστρέψοντας. οὐ γὰρ ὑπηρετική γέ ἐστιν ἡ εἰς ἡμᾶς θεόθεν ἥκουσα, οἷον ἐκ χειρόνων εἰς κρειττονας προϊοῦσα ἡ πρόνοια.* Str. VII. 7. p. 460. Diese Ausführung richtet sich namentlich gegen Boethus, welcher lehrte, Gott sei ohne Leben und ohne Sinne; *τὴν πρόνοιαν εἶναι ὑπηρετικὴν δύναμιν,* die nur zum Dienen gut sei; *ἐκ χειρόνων εἰς κρείττονας,* von dem Körperlichen und Leblosen zum Belebten und Vernünftigen schreite, da dieses ja besser sei wie das Unbelebte. Vgl. die Anm. M. IX. p. 459. n. 56.

den Philosophen, welche insgemein die Vorsehung leugnen, lehrt Clemens, sie dringe sogar bis zu allem einzelnen.[1] Den Christen ist dieser Glaube an die göttliche Vorsehung für das sittliche Leben, namentlich für das Fortschreiten zum Heile notwendig.[2]

Auch manche Irrlehrer leugnen die Vorsehung und behaupten eine ewige Welt;[3] Plato aber nahm schon eine gute Weltregierung an;[4] dagegen zeigte Basilides mit seiner Lehre, alle Märtyrer hätten wegen vorheriger Sünde zu leiden und würden nur darum bestraft, eine ganz abscheuliche Ansicht von der göttlichen Vorsehung.[5] Wir Christen halten aber fest, daſs die göttliche Vorsehung sich auf alles erstrecke, und daſs es uns nur erübrigt auf die Pläne derselben einzugehen.[6] Die Vorsehung wird des näheren dem Logos zugeschrieben, der sie auf alle ausdehnt.[7]

[1] *διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης, τῆς ἀναιρούσης τὴν πρόνοιαν . . . ἡ ἀκόλουθος Χριστῷ διδασκαλία . . τὴν πρόνοιαν μέχρι τῶν κατὰ μέρος ἄγει καὶ τριπτὴν καὶ γεννητὴν οἶδε τὴν τῶν στοιχείων φύσιν.* Str. I. 11. p. 749; I. 19. p. 899.

[2] Str. I. 16. p. 796. Das Walten dieser Vorsehung nennt Cl. *διοίκησις.* Str. II. 23. p. 1093. Vgl. die hier folgende Anm. 4.

[3] *ἀπρονόητον εἶναι τὸ πᾶν, ἢ τὸν κόσμον ἀγένητον.* Str. VI. 16. p. 877.

[4] *αἴσθηται τῆς διοικήσεως καλῶς ἐχούσης.* Str. III. 3. p. 1121.

[5] Demgegenüber betont Cl. das göttliche Vorherwissen; Gott kannte schon vor aller Zeit unsere Gedanken und wuſste auch, ob wir eventuell im Martyrium ihm treu bleiben würden. *ἀνεδείκνυτο τῷ Κυρίῳ καὶ πρὸ τῆς γενέσεως τὴν προαίρεσιν τοῦ μαρτυρήσαντος εἰδότι.* Str. IV. 4. p. 1228. Vgl. Str. IV. 12. p. 1296.

[6] Manche Dinge in diesem Leben nehmen ihren Ursprung aus dem Geiste des Menschen, nachdem sie Anregung von Gott bekommen haben. So Gesundheit durch Arznei. Reichtum erwerben wir durch unsere Bemühung, indem hierbei die göttliche Vorsehung mit unserer eigenen Thätigkeit zusammenläuft. *ἤδη γ' οὖν πολλὰ τῶν ἐν τῷ βίῳ καὶ διά τινος λογισμοῦ ἀνθρωπίνου λαμβάνει τὴν γένεσιν, θεόθεν τὴν ἔνανσιν εἰληφότα* (die erste Thätigkeit geht also von Gott aus!). *αὐτίκα ἡ ὑγεία διὰ τῆς ἰατρικῆς, καὶ ἡ εὐεξία διὰ τῆς ἀλειπτικῆς, καὶ ὁ πλοῦτος διὰ τῆς χρηματιστικῆς λαμβάνει γένεσίν τε καὶ παρουσίαν κατὰ πρόνοιαν μὲν τὴν θείαν, κατὰ συνεργίαν δὲ τὴν ἀνθρωπίνην.* Str. VI. 17. p. 888. 889; V. 11. Sterne und namentlich die Engel dienen als Organe der Vorsehung. Str. VI. 2; VI. 16.

[7] *ἔστι δὲ τὸ ὡς ἀληθῶς ἄρχον τε καὶ ἡγεμονοῦν ὁ θεῖος Λόγος, καὶ ἡ τούτου πρόνοια, πάντα μὲν ἐφορῶσα, μηδενὸς δὲ τῶν οἰκείων ἑαυτῆς παρορῶσα τὴν ἐπιμέλειαν.* Str. VII. 2. p. 412.

Bezüglich der Trinitätslehre steht Clemens auf dem Standpunkte der älteren Väter: er erkennt die Dreipersönlichkeit Gottes, die Göttlichkeit jeder einzelnen Person und ahnt eine gegenseitige Durchwohnung und Durchdringung.[1] Trinitätslehre.

Für unsere praktischen Zwecke läfst sich das Verhältnis des Menschen zu Gott näher betrachten unter dem Gedanken der Schöpfung, Erlösung und Heiligung.

Origenes hat bei seiner Schöpfungslehre sich tief in die Irrsale des Stoicismus und Neuplatonismus verstrickt; Clemens vertritt ihm gegenüber im Grunde die korrekte, kirchliche Auffassung, wenn auch einige platonische und philonische Anklänge nicht zu vermeiden waren. Schöpfung.

Plato kennt schon, durch die heiligen Schriften belehrt, die richtige Weltschöpfung; ihm war klar, dafs Gott die Welt aus nichts hervorgebracht.[2] Freilich kennt Clemens andererseits recht wohl den platonisch-philonischen Gedanken von einer doppelten Welt, einer ewig unsichtbaren und der zeitlich entstandenen.[3]

---

[1] Das nähere Verhältnis der göttl. Personen theoretisch zu untersuchen, geht über die Ziele der Ethik hinaus. Vgl. darüber Schwane S. 138, 142. Huber S. 140 f. Harnack gr. D. G. S. 575 - 586. Daselbst S. 576 Anm. eine lehrreiche Untersuchung über die Verschiedenheit des Gottesbegriffes bei Cl. und Orig.

[2] *οὐ μόνον ἐνητόν τε ἔδειξε τὸν κόσμον, ἀλλὰ καὶ ἐξ αὐτοῦ (θεοῦ) γεγονέναι σημαίνει . . ἐκ μὴ ὄντος ὑποστάσεως.* Str. V. 14. p. 136. Natürlich konnte bei der Eigenart des platonischen Systems der Schöpfungsgedanke nicht überall richtig durchgeführt werden. Bei dieser „Schöpfungslehre" Platos spielen drei Faktoren: 1. die wirkende Ursache, Gott oder der Demiurg, 2. die notwendige Grundlage, das ist die ewig neben Gott bestehende Materie, und 3. die Ideenwelt, nach deren Vorbild die sichtbare Welt gemacht wurde. Vgl. Stöckl, Gesch. d. Ph. I. S. 90—92. Schwane S. 78.

[3] Auch andere Väter hatten diese Anschauung angenommen. *κόσμον . . τὸν μὲν νοητὸν οἶδεν ἡ βάρβαρος φιλοσοφία, τὸν δὲ αἰσθητόν.* Str. V. 14. p. 137. Vgl. Orig. in Cant. h. III. Euseb. praep. ev. II. 23, 24. (Ps. Cl.) Recognit. VIII. 12. Aug. retract. I. 3. (Ps.) Ambr. in I. Cor. VI. 2. — Philo fufst hauptsächlich auf Plato und den Stoikern; er läfst wie Plato Gott den Stoff vorfinden, der seiner schöpferischen Thätigkeit widerstrebt; mit den Stoikern faſst er Gott als das *δραστήριον αἴτιον*, die Materie als das *παθητὸν αἴτιον* der gegenwärtigen Welt auf. Diese doppelte Auffassung will Philo auch Moses beilegen (Siegfr. S. 230, 231; Zeller III. 2. S. 99). Von einer eigentlichen Schöpfung kann bei Philo keine Rede mehr

In den Vordergrund seiner Schöpfungslehre stellt Clemens den Logos, das Organ des Vaters. Dieser Logos, das Vorbild aller geschöpflichen Wesen,[1] hat alle Dinge erschaffen, oder vielmehr wurden sie durch ihn von Gott erschaffen.[2] Gott, dessen Wesen Güte ist, mochte nämlich seine Macht nicht einhalten, sondern hat die Welt durch den Logos erschaffen, um rings über dieselbe seine Güte auszugieſsen.[3] Diese Schöpfung, obgleich aus der Naturgüte Gottes hervorgehend, war doch keine notwendige, wie etwa das Feuer notwendig wärmt, sondern Gott hat vollständig freiwillig geschaffen.[4] So ist also die Welt und alles in ihr ein Produkt der göttlichen Schöpfungsthätigkeit,[5] folglich kann auch

---

sein. Bei ihm gilt nur eine Weltbildung, bei der Gott als Werkmeister und Künstler erscheint. Zuerst entstand (aus der gestaltlosen ὕλη) der *κόσμος νοητός*, die geistige Lichtwelt, Himmel u. s. w. Danach kommt die Schöpfung der wirklichen Welt, *κ. αἰσθητός*. Bisweilen stellt Philo Gott auch als den Schöpfer der ὕλη dar, das ist aber ein Gegensatz zu seinen sonstigen Anschauungen und entspringt seinem jüdischen Gefühle. Streng genommen ist nach Philo die Schöpfung das Werk des Logos, Gott selbst ist nur Schöpfer der Seelen und zwar der guten. Siegfr. S. 230—235. Schwane S. 82—84. Stöckl, Gesch. S. 186, 187. Stöckl (S. 186) hebt nur die eine Seite in der Schöpfungslehre Philos hervor. Gott habe die Welt *ἐκ μὴ ὄντων* erschaffen, die Welt sei daher nicht ewig, verdanke ihren Ursprung der göttlichen Güte, ihr Zweck sei Offenbarung dieser Güte. Sie sei zu ewiger Dauer bestimmt. Gott habe zwar, da es sich für ihn nicht gezieme, die unreine Materie zu gebrauchen, sie mittelbar durch den Logos geschaffen.

[1] Str. IV. 25. p. 1365. Protr. X. p. 212, 213: *ἡ μὲν γὰρ τοῦ θεοῦ εἰκὼν ὁ λόγος αὐτοῦ. καὶ υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος ὁ θεῖος λόγος, φωτὸς ἀρχέτυπον φῶς. εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος κ. τ. λ.*

[2] Str. VI. 7. p. 242. [3] Str. I. 17. p. 301. Päd. I. 9.

[4] Str. VII. 7. p. 457: *οὔτε γὰρ ὁ θεὸς ἄκων ἀγαθός, ὃν τρόπον τὸ πῦρ θερμαντικὸν κ. τ. λ.*

[5] Protr. IV. p. 164: *θεὸς δὲ πῶς ἂν εἴποιμι ὅσα ποιεῖ: ὅλον ἴδε τὸν κόσμον· ἐκείνου ἔργον ἐστὶν καὶ οὐρανὸς καὶ ἥλιος. καὶ ἄγγελοι καὶ ἄνθρωποι ἔργα τῶν δακτύλων αὐτοῦ. ὅση γε ἡ δύναμίς τοῦ θεοῦ. μόνον αὐτοῦ τὸ βούλημα κοσμοποιία. μόνος γὰρ ὁ θεὸς ἐποίησεν, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄντως ἐστὶ θεός. ψιλῷ τῷ βούλεσθαι δημιουργεῖ, καὶ τῷ μόνον ἐθελῆσαι αὐτὸν ἕπεται τὸ γεγενῆσθαι. ἐνταῦθα φιλοσόφων παρατρέπεται χορὸς, πρὸς μὲν τὴν οὐρανοῦ θέαν παγκάλως γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον. τὰ δὲ ἐν οὐρανῷ φαινόμενα καὶ ὄψει καταλαμβανόμενα προσκυνούντων, εἰ γὰρ καὶ μὴ ἀνθρώπινα τὰ ἔργα τὰ ἐν οὐρανῷ, ἀλλὰ γοῦν ἀνθρώποις δεδημιούργηται.*

die Materie an sich nicht böse sein, wie die Gnostiker annehmen.[1] Da also alles aus der Vaterhand Gottes hervorgegangen ist, darf man auch in der Natur des Menschen keine dualistischen Widersprüche finden wollen wie die Häretiker, zumal der Mensch Gottes vorzüglichstes Geschöpf, ja die Krone der ganzen Schöpfung ist.[2] „Diese geschöpfliche Welt ist nun dasjenige, was man die äufsere Offenbarung Gottes nennen kann. Gott hat sich in ihr und durch sie geoffenbart. Und da der Logos nicht bloſs derjenige ist, durch welchen die Schöpfung geschah, sondern derselbe zugleich auch die Ideen in sich schlieſst, welche in der Welt zur Offenbarung kamen, so ist es zunächst der Logos, welcher in der geschöpflichen Welt sich manifestiert, und erst durch ihn offenbart sich der Vater, woraus folgt, daſs wir, selbst auf dem natürlichen Wege der Vernunft, nur durch den Logos zur Erkenntnis Gottes gelangen können."[3]

Positive Offenbarung.

Steht so nach Clemens' Lehre die zweite göttliche Person bereits im Mittelpunkte seiner Schöpfungstheorie, so tritt uns die Thätigkeit des göttlichen Logos noch deutlicher hervor bei der Lehre von der Offenbarung und Erlösung.

Philonische Logoslehre.

Von Mittelwesen zwischen Gott und der Welt hatten schon die verschiedensten alten Philosophenschulen, namentlich im Zeitalter des Philo, sich Vorstellungen gemacht. Philo faſste alle diese Vorstellungen in dem Begriff des Logos zusammen.[4] Die

[1] Str. IV. 26. p. 1373; III. 3. p. 1113; I. 17. Vgl. unten bei Materie.

[2] Protr. IV. In diesem ganzen Kapitel wird die wahre natürliche und übernatürliche Würde und Schönheit des Menschen geschildert und daher der Götzendienst und besonders die unnatürliche Unzucht als die gröſste Entwürdigung des Menschen hingestellt.

[3] Stöckl, Anthropol. S. 163. Diese Ausführung enthält einen wichtigen Gedanken für die oben dargelegte (S. 70, 71) Nichtbeweisbarkeit Gottes.

[4] Nach Heinze (Die Lehre des Logos in der griech. Phil. 1872) ist der Begriff Logos zuerst von Heraklit aufgebracht worden, die Stoiker haben denselben dann fortgebildet, indem sie darunter die in der Materie herrschende Weltvernunft verstanden. Aber wenn auch Philo den Logos lediglich von den Stoikern entlehnt, so ist doch sicher, daſs der Gehalt dieses Begriffes bei Philo sehr reichliche heraklitische und platonische Bestandteile zeigt. Platonisch ist die Fassung des λόγ. als *ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ἀρχέτυπος ἰδέα;* auf Herakl. geht jedenfalls die Aufstellung des *λόγος τομεύς*, das heiſst der Logos zerteilt alles in der Welt, ruft dadurch die Gegensätze

ganze Lehre des Philo ist eine Entwicklung und Umbildung der jüdischen Lehre in platonische Begriffe und Anschauungen. Im Wesen ist die Lehre Philos dualistisch: Gott und Welt stehen einander gegenüber; das Bindeglied zwischen beiden ist der Logos. Auch den Logos faſste Philo wieder nach zwei Seiten auf als den Inbegriff der Ideen, als den göttlichen Weltgedanken selbst, wie auch als das Urbild der Kräfte und als die die Welt belebende und gestaltende Kraft. Die Aufstellung des Doppellogos, eines *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* haben von Philo sehr viele christliche Autoren angenommen.[1] Wenn Philo diesen Logos als zwischen Gott und der Welt in der Mitte stehend, ja wenn er ihn selbst *δεύτερος θεός* nennt, so bleibt doch fraglich, ob er ihn sich persönlich gedacht habe.[2]

---

hervor und teilt und trennt auch die Welt von Gott. Stoisch ist bei Philo die Bezeichnung des Logos als wirkende und belebende Kraft (Grofsmann, De Logo Philonis. Lips. 1829. Gratz, Über die Ursprünge des philon. Log. in Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judentums. 1872. S. 301 ff.). Siegfried S. 219—229.

[1] Wie im Menschen die Denkfähigkeit von der Denkthätigkeit, oder vielmehr deren Produkt von dem gesprochenen Worte sich unterscheidet, so läfst sich der göttliche *λόγος* als *ἐνδιάθετος* bezeichnen, insofern er als Einheit aller Ideen Gott immanent ist, er ist dagegen *προφορικός*, insofern er diese Ideen in Geschöpfen zur Offenbarung bringt. Der *λόγος ἐνδιάθετος* erscheint bei Philo weiterhin als Weltidee, der *λόγος προφορικός* als die bildende und schaffende Kraft, durch welche Gott die Welt hervorbringt. So wird der Logos das Organ Gottes. Wenn Philo dem Logos Persönlichkeit zuschreibt, ist natürlich nur der *λόγος προφορικός* gemeint; in dieser Form steht er eben als Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, das beide voneinander scheidet (*λόγος τομεύς*), aber auch wieder verbindet. Der *λόγος προφορικός* erscheint danach auch als Sohn Gottes und zwar als der älteste, erstgeborene Sohn Gottes, während die Welt der jüngere ist. Gott wird als sein Vater bezeichnet, die göttliche Weisheit, der *λόγος ἐνδιάθετος*, als seine Mutter. Neben dem Logos kennt Philo auch noch andere göttliche Kräfte und Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, besonders die Engel und die beseelten Gestirne, die ihrerseits wieder das Mittleramt zwischen Gott und den Menschen ausüben. Auch hinsichtlich der von Plato entlehnten Ideen hat Philo den Unterschied zwischen *λόγοι ἐνδιάθετοι* und *προφορικοί*. Vgl. Stöckl, Gesch. d. Phil. I. S. 187—189.

[2] Thomasius, D. G. S. 65—67, 160—195. Dorner, D. G. S. 73—76, 84—88, 108—114. Schwane S. 67 ff. Stöckl, Anthrop. S. 98 ff., 140 ff. Stöckl, Gesch. d. Ph. I. S. 186—189.

Philo konnte sich natürlich mit Recht auf die Bibel berufen, welche bedeutende Anknüpfungspunkte mit seiner Lehre, zumal bei der philonischen Bibelerklärung, gewährte.[1]

[Das Verhältnis des Logos zu den Menschen nach Philo.]

Besonders wichtig ist in der Anschauung Philos das Verhältnis des Logos zu den Menschen.[2] Zunächst erklärte der jüdische Philosoph die biblische Stelle, dafs Gott den Menschen nach seinem Bilde, *κατ' εἰκόνα*, geschaffen habe, als wenn er sie nach einem bereits vorgefundenen Vorbilde geschaffen hätte.

[1] Gen. I. 3 vollzieht sich das göttliche Schaffen durch Vermittlung des Wortes; Exod. 33, 2 ist vom Engel des Herrn als dem Träger der göttlichen Offenbarungen die Rede. Exod. XXXIII. 14 wird das Angesicht Gottes von Gott selbst unterschieden. Prov. VIII wird die die Welt schaffende göttliche Weisheit verherrlicht. Diese biblischen Argumente hatte das spätere Judentum weiter ausgebildet und hierdurch der philonischen Auffassung vorgearbeitet. So kam Philo auf die Bezeichnung des Logos als schöpferischer Kraft, zugleich aber auch auf den Gedanken an dessen Selbständigkeit. Mit der gleichzeitigen Entwicklung der Engellehre entwickelte sich in Palästina mehr die Lehre von der Mittlerschaft des Logos, im alexandrinischen Judentum dagegen mehr die Lehre von der weltbildenden Weisheit Gottes. Besonders die diesbezüglichen Gedanken aus dem Buch der Weisheit verwertet Philo, obgleich hierdurch die Einheit seines Logos, den er teils mit der *σοφία* gleichsetzt, teils aus dem höheren Princip der *σοφία* erst hervorgehen läfst, gefährdet wird. So ist der philonische Logosbegriff ein Gemisch der verschiedensten Elemente: „Urbild der Dinge, produktive Kraft Gottes, immanente Weltvernunft, jüdischer Erzengel, Hohepriester, Inbegriff der göttlichen Emanationswelt, einzelnes Wesen, Vielheit, Gott selbst, verschieden von Gott, Eigenschaft Gottes, selbständiges Wesen.“ Siegfried S. 223.

[2] In seinem Verhältnis zur Welt erscheint der Logos zunächst wie Gott als das allgemeine Sein, welches allen Dingen zu Grunde liegt; dann bestimmter als das Urbild alles Geschaffenen, der Grundrifs und Plan, nach welchem die Welt geschaffen wurde. Weiterhin hat dann der Logos nicht nur vorbildliche Natur, sondern auch hervorbringende Kraft. Ist es der *λόγος τομεύς*, der alles trennt und scheidet, so verbindet er doch auch wieder die einzelnen Dinge in der Welt und hält sie zusammen. Wie der Hohepriester ein buntes Gewand trägt, so bedeutet dies die Vereinigung der geistigen und sinnlichen Kräfte, wie sie durch den Logos vollzogen wird. Der Logos hat die ganze Welt wie ein Gewand umgethan und heifst deshalb auch *δεσμός*, weil er eben alles zusammenhält. Insofern die Dinge in Bewegung sind, leitet der Logos alle diese Bewegungen und gleicht so dem Hirten, und zwar thut er dies als Vertreter und *ὕπαρχος θεοῦ*. Siegfr. S. 229.

Philo glaubte nach dem Ausdrucke der Bibel, daſs es bereits ein Abbild Gottes (*εἰκών, ἀπεικόνισμα*) gebe, welches aber für andere Schöpfungen wieder das Vorbild sei (*παράδειγμα*). Dieses Vorbild nannte er platonisch die Uridee (*ἰδέα ἰδεῶν, ἀρχέτυπος ἰδέα, ἀρχέτυπον*). In dieser eigentümlichen Auffassung sind ihm Clemens und Origenes vollständig gefolgt. Der Logos ist also Urbild des Menschen, der nach diesem Vorbilde geschaffen ist. Der Mensch heiſst deshalb *ἀπεικόνισμα, μίμημα τοῦ λόγου*. Die Ähnlichkeit besteht im *νοῦς* des Menschen. Insofern nun der Mensch dem Logos als Urbilde nicht entspricht, steht ihm der *λόγος* als *ἄνθρωπος οὐράνιος*, als Vorbild, entgegen. So steht der *λόγος τομεύς* auch hier zwischen Gott und den Menschen, aber wiederum nicht bloſs trennend, sondern auch verbindend. Von seiten Gottes wird er so Verkünder seiner Ratschlüsse für die Menschen (*ἑρμηνεὺς θεοῦ, ἑρμηνεὺς καὶ προφήτης, ὑποφήτης*). Von seiten des Menschen aufgestellt vertritt er die Mittlerrolle (*ἡ μέση τάξις*), hat einen priesterlichen Charakter, der durch seine priesterliche Reinheit die Sünde der Menschheit aufhebt. Er wehrt die Plagen ab und mildert die Strafgerichte. Durch seine versöhnende Thätigkeit, die auch auf die übrigen Geschöpfe ausgedehnt ist, ist er sehr wichtig für die Weltversöhnung und Welterhaltung. Dieser priesterliche Logos steht in einem besonderen mystischen Verhältnis zur einzelnen Seele: er erleuchtet sie (*ἥλιος*), doch das volle Licht seines göttlichen Wesens zu schauen ist dem Menschen unmöglich. Diese Gemeinschaft mit dem Logos ist die Nahrung, das Manna der Seele. Der Genuſs dieser Speise befreit die Seele von ihren Mängeln, besonders von ihrem Hange zum Sinnlichen. Ist die Seele aber tot, das heiſst im Stande der Todsünde, dann verliert sie die Gemeinschaft mit dem Logos. In der Verbindung des Logos mit den einzelnen Seelen werden diese also vor Sünden bewahrt und erhalten Gerechtigkeit und Frieden. Diese, die menschliche Seele zum Schauen Gottes emporhebende, erleuchtende, reinigende und befreiende Thätigkeit ist die höchste Funktion des philonischen Logos.[1]

[1] Siegfried S. 229.

Das sind im Grunde genommen herrliche Gedanken und Anschauungen, die nur noch der christlichen Berichtigung und Vollendung bedurften, um sowohl das Wesen des Logos nach seinen Beziehungen zur Gottheit wie auch nach seinem Verhältnis zur Welt auf gottwürdige Weise darzustellen. Man sieht, zu welchen hohen Auffassungen sich die Philosophie wie besonders auch die jüdische Theologie hätte aufschwingen können, wenn sie immer im rechten Geleise geblieben wären. Sehr lehrreich ist übrigens hierbei die Betrachtung, dafs die Mehrpersönlichkeit Gottes im Alten Bunde durchaus nicht so verhüllt und verborgen war, wie mancher anzunehmen geneigt ist. „Anknüpfungspunkte für eine Erklärung des christlichen Trinitätsgeheimnisses sind dem Gesagten zufolge in den Philosophemen des Philo vorhanden, aber auch ebensoviele verkehrte Behauptungen, welche auf christlichen Boden verpflanzt häretische Lehre erzeugten. Schon der Evangelist Johannes hat nicht ohne Seitenblicke auf diese Richtung der Philosophie in seinem Prologe die christliche Logoslehre in ihren Grundzügen zusammengefafst, und jener gegenüber die ewige Persönlichkeit des Logos, die Gleichwesentlichkeit desselben mit dem Vater, die Schöpfung der Welt durch den Logos nach Form und Materie und die Inkarnation des Sohnes Gottes gelehrt. Dagegen ist bei den nun folgenden vornicänischen Vätern ein nachteiliger Einfluſs des Philonismus wenigstens auf die Ausdrucksweise und die Erklärungsversuche des Dogma nicht zu verkennen.“ [1]

Übergang zur christlichen Logoslehre.

Von diesen Anschauungen des alexandrinischen Juden sind nun durchgängig alle Kirchenlehrer, wenngleich sie auch zumeist auf kirchlich-biblische Auffassung in der Hauptsache sich stützen, doch mehr oder minder beeinfluſst. Nach der Lehre des Justin sowie Theophilus, Athenagoras, Tatian, Irenäus erscheint der Logos als Vermittler zwischen Gott und der Welt, als Leiter und Lenker der Schicksale der Menschen. Justin denkt sich den Logos zunächst als eine vernünftige Kraft (*δύναμις λογική*), schliefslich als den Inbegriff aller Vernunft (*τὸ ὅλον λογικόν*). Aber strenge und entschieden — und hier setzt seine christliche

Justin.

[1] Schwane S. 85.

Denkweise deutlich ein — tritt Justin für die Göttlichkeit des Logos ein. Anderseits stellt er ihn im Unterschiede vom Vater als vollständig selbständiges Subjekt dar; nach Zahl und Rang (*ἀριθμῷ καὶ γνώμῃ*) ist er eine vom Vater zu trennende Persönlichkeit. Er ist vor aller Schöpfung vom Vater gezeugt und zwar von Ewigkeit her durch dessen Willen und Macht (*θελήσει τοῦ πατρός, δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ*).[1] Dieselbe Lehre wie Justin vertritt auch Theophilus, der überdies zuerst den philonischen Unterschied zwischen *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* in seine christliche Lehre aufnahm.[2] Freilich findet sich bei vielen Vätern eine Unterordnung des Logos unter den Vater. Als Organ dessen Wirksamkeit erscheint er ihnen als zweiter dem Range nach.[3] Irenäus hat schon deutlichere Anschauungen. Den Namen Sohn braucht er im direkten Verhältnisse zum Vater, um die eigentliche Wesenheit des Logos zu bezeichnen. Logos nennt er den Sohn, insofern er zur Offenbarung in Beziehung tritt.[4]

Theophilus.

Irenäus.

---

[1] Thomasius, Dorner, Seeberg a. a. O. Schwane S. 85—112. Trotz seiner Vorliebe für Philo und trotz so mancher Anklänge seiner Lehre an die des jüdischen Philosophen war Justin sich des Widerspruches, in dem die philonische Logoslehre zur christlichen Trinitätslehre sich befand, wohl bewufst, und er bekämpft sie ausdrücklich als dem Christentum feindlich. Das Nähere hierüber vgl. Schwane S. 88 ff.

[2] Ad Autol. II. 10. 22. Durch diese Aufstellung wird die Lehre des Theophilus zwar einerseits vollkommener als die Justins, weil so die Ewigkeit schärfer betont wird, dafür tritt aber anderseits auch die Persönlichkeit des immanenten göttlichen Logos nicht deutlich genug hervor. Schwane S. 106. Nach ihm Tertullian adv. Prax. 5. und Hippolyt. Philosoph. X. II. Irenäus adv. haer. II. 28. 6. verwirft diesen Unterschied als gnostisch. Vgl. Bigg S. 61, 1.

[3] *ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ* Justin. dial. 34, 60, 127. Theoph. ad Autol. II. 10. Tatian ad Graec. 7. Ähnlich auch bei Clemens und Origenes.

[4] Adv. haer. III. 16. 7; 17, 4. IV. 6. 4. Dieser Logos gilt Irenäus als Princip der Offenbarung Gottes nach aufsen. Die Göttlichkeit des Logos spricht er deutlich aus, und im Gegensatze zu den vorhergehenden Vätern spricht er auch seine Ewigkeit aufs bestimmteste aus. II. 30. 9; III. 18. 1: II. 25. 3. Somit ist der persönliche Unterschied zwischen dem Vater und Sohn von selbst ausgesprochen. Thomasius a. a. O. Bei Irenäus ist auch insofern ein Fortschreiten zu bemerken, als er die den Apologeten geläufige philonische Unterscheidung von *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* verwirft, „wodurch auf den Logos selbst bei Schöpfung der Welt scheinbar ein

Nachdem die Irrlehre der Monarchianer die Trinitätslehre der Kirche verunstaltet hatte, gaben Tertullian und Clemens von Alexandrien hierüber nähere und genauere Bestimmungen. Aufs entschiedenste betont Tertullian die wesentliche Einheit der drei göttlichen Personen, aber auch ebenso fest ihren persönlichen Unterschied. Allerdings tritt auch bei Tertullian noch ein starker Zug der Unterordnung hervor.[1] Er denkt sich den Logos zunächst als eine Gott immanente Idee, die bei dem Schöpfungsakte Gottes auf dessen Wort „Es werde" als Wort Gottes zur Wirklichkeit hervorkam und so Princip der Weltschöpfung wurde. So ist durch ihn alles gemacht, was gemacht worden ist. Von nun ab ist der Sohn Mittler und Offenbarer, bis er zuletzt Fleisch annimmt und sichtbar erscheint. Clemens geht von dem abstrakten philonischen Gottesbegriff aus und unterstellt das Verhältnis zwischen Vater und Sohn der Logosidee. Tertullian betonte immer die Persönlichkeit des Logos und den Unterschied überhaupt der Personen in Gott. Clemens sucht alles Geschöpfliche und Beschränkende von dem Logos fernzuhalten, um seine Göttlichkeit desto mehr betonen zu können. Dabei erscheint freilich manchmal der Unterschied zwischen Vater und Sohn ganz verschwindend klein. Nach Clemens ist der Logos als Sohn Gottes anfangslos, von Ewigkeit her mit dem Vater existierend, schlechthin göttlich, unendlich. Nach platonischer Auffassung fafst aber Clemens den Logos auch wieder als die absolute Idee, als Offenbarung und Weisheit Gottes auf. So kann er ihn freilich manchmal mit dem Vater identifizieren, und so betrachtet er ihn als die Kraft und Wirksamkeit des Vaters, als die Thätigkeit des Vaters nach aufsen hin. Es ist fernerhin eine stoische Anschauung, die Clemens im christlichen Geiste durchführt, wenn er den Logos häufig als die allgemeine Weltvernunft auffafst, die sich in allen vernünftigen

Tertullian.

Clemens.

Schatten fiel. Er sieht die Vergleichung des Hervorganges des Sohnes mit der Aussprache eines inneren Wortes für unpassend und unrichtig an, weil dadurch die Ewigkeit des Logos als Wort Gottes aufgehoben werde. In ähnlicher Weise hatte Ignatius es schon bestritten, dafs der Logos aus dem Stillschweigen Gottes als einem zeitlich Früheren hervorgegangen sei." Schwane S. 124.

[1] Schwane S. 162.

Wesen manifestiert, ohne dafs hierbei allerdings immer die bestimmte Grenze zwischen der geschöpflich endlichen und göttlich unendlichen Vernunft gezogen wäre. Da würde natürlich für eine persönliche Selbständigkeit des Logos wenig Raum mehr bleiben. Dagegen betont Clemens an anderen Stellen wieder die Selbständigkeit des Logos, nennt ihn Sohn Gottes, Diener Gottes, Abbild des Vaters. Manchmal scheint es freilich, dafs bei Clemens die philonisch-stoische Anschauung die eigentlich christliche überwiege. Erscheint das Bild, das Tertullian vom Sohne entwirft, zu derb und greifbar, so hat Clemens in seiner Darstellung manches Ungreifbare und Verschwommene.[1] Erst Origenes gab wieder bedeutende Zusätze und Berichtigungen zur Lehre von Gott und dem Logos, wenn auch manche schiefe Auffassung, namentlich des Subordinatianismus, aus seiner Lehre noch nicht ganz verschwunden ist.[2]

---

[1] Thomasius, Dorner, Seeberg, Schwane, Harnack a. a. O.

[2] Erst Origenes sprach die entscheidende Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes klar und bestimmt aus. Obgleich er den Sohn dem Vater unterordnet (vgl. Capitaine S. 33 ff.), lehrt er doch das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater durch einen ewigen, zeitlosen Akt. Die Zeugung ist ein ewiger, anfangsloser Prozefs. Hiermit war die Wesenseinheit und völlige Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater ausgesprochen. Nach Tertullian erhält der Sohn vom Vater eine portio seiner göttlichen Substanz, nach Origenes erhält er die θεότης ganz und vollständig. So ist der Sohn das vollständige Ebenbild des Vaters. Origenes nennt ihn zwar ein κτίσμα, δημιούργημα, γεννητόν, doch soll hiermit wohl nur der Ursprung des Sohnes bezeichnet werden. Überhaupt erscheint nach Lehre der Väter wie auch des Origenes der Vater als αὐτόθεος, während der Sohn alles durch Teilnahme (μετοχή) erhält. Hier bei Origenes ist natürlich der arianische Irrtum bezüglich der μετοχή ausgeschlossen. Hinsichtlich seiner Lehre vom λόγος als εἰκών Gottes und seiner Thätigkeit im Verhältnis zur Vernünftigkeit der Menschen begegnet sich Origenes mit Clemens in philonischen Anschauungen. — Diese von Origenes gezeichneten Grundlinien wurden später von Augustinus nach allen Seiten ausgedehnt, wenn auch seine Lehre noch nicht nach allen Seiten vollständig entwickelt hervortritt. So überwog bei Origenes die intellektuelle Seite des Logos, bei Augustinus tritt hierfür der heilige Geist ein, der Wille, als amor, die praktische Seite, das Ethische. Dorner S. 273—275. Thomasius und die anderen hier verwerteten Autoren a. a. O.

Im Systeme des Clemens tritt der Sohn Gottes zunächst als Organ Gottes nach aufsen, als Vermittler der Offenbarung, sodann als Erlöser der Menschheit auf. Doppelrolle des Logos bei Clemens.

Die Göttlichkeit des Sohnes steht für Clemens fest. Er ist ihm der höchste offenbarste Gott (ὁ φανερώτατος ὄντως θεός); er ist der Sohn Gottes, er ist in Gott als dessen Logos, er ist dem Herrn des Universums in allem gleich. Durch ihn wird auch der Mensch Gott, das heifst vergöttlicht.[1] Freilich bleibt Clemens von dem Subordinatianismus der Apologeten auch nicht immer frei. Der Vater erscheint bei ihm vielfach als der uns verborgene, unbekannte, uns verschlossene Gott und in dem Sohne oder wenigstens durch ihn tritt er zur Welt und Zeitlichkeit in nähere Verbindung. Clemens bezeichnet als das vollkommenste Geschöpf Gottes auf Erden den Menschen, im Himmel den Engel, aber die vollkommenste, heiligste, mächtigste, oberste Wesenheit ist die des Sohnes, die allein dem allein Allmächtigen zunächst kommt. Dieser Sohn ist es ja, der alles nach des Vaters Willen ordnet und die ganze Welt mit Weisheit regiert, er durchschaut die verborgenen Ratschlüsse Gottes. Er ist seinem Wesen nach nicht geteilt, er ist überall zugegen, doch nirgends eingeschlossen; Göttlichkeit des Logos.

[1] Protr. X. p. 212, bes. p. 228: *οὐ γαρ ἂν οὕτως ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ τοσοῦτον ἔργον ἄνευ θείας κηδεμονίας ἐξήνυσεν ὁ κύριος, ὄψει καταφρονούμενος, ἔργῳ προσκυνούμενος, ὁ καθάρσιος καὶ σωτήριος, καὶ μειλίχιος ὁ θεῖος λόγος, ὁ φανερώτατος ὄντως θεός, ὁ τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς, ὅτι ἦν υἱὸς αὐτοῦ, καὶ ὁ λόγος ἦν ἐν τῷ θεῷ, οὐθ' ὅτε τὸ πρῶτον προεκηρύχθη ἀπιστηθείς, οὐθ' ὅτε τὸ ἀνθρώπου προσωπεῖον ἀναλαβών, καὶ σαρκὶ ἀναπλασάμενος, τὸ σωτήριον δρᾶμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκρίνετο ἀγνοηθείς. γνήσιος γὰρ ἦν ἀγωνιστής, καὶ τοῦ πλάσματος συναγωνιστής. τάχιστα δὲ εἰς πάντας ἀνθρώπους διαδοθείς, θᾶττον ἡλίου ἐξ αὐτῆς ἀνατείλας τῆς πατρικῆς βουλήσεως, ῥᾴστα ἡμῖν ἐπέλαμψε τὸν θεόν. ὅθεν τε ἦν αὐτός, καὶ ὃς ἦν, δι' ὧν ἐδίδαξε καὶ ἐνεδείξατο, παραστησάμενος, ὁ σπονδοφόρος, καὶ διαλλακτής, καὶ σωτὴρ ἡμῶν λόγος, πηγὴ ζωοποιός, εἰρηνική, ἐπὶ πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς χεόμενος. δι' ὅν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τὰ πάντα ἤδη πέλαγος γέγονεν ἀγαθῶν.* In dieser schönen Stelle ist ein gutes Stück Christologie enthalten. Die drei oben dem Logos, sonst dem Zeus beigelegten Attribute *καθάρσιος, σωτήριος, μειλίχιος* sind wieder ein deutliches Zeichen, wie arglos die Väter die den Göttern beigelegten Epitheta einfach dem Gotte des Christentums übertragen.

er ist ganz Vernunft, ganz Licht, ganz Auge, sieht alles, hört alles, weifs alles. Ihm sind alle Engel unterworfen, denn er ist der Logos des Vaters, der die Offenbarungen Gottes nach aufsen wirkt.[1] So wird zwar der Sohn hoch über alles Geschöpfliche erhoben, aber Clemens kann sich doch bis zum Gedanken an die völlige allseitige Gleichstellung des Sohnes mit dem Vater nicht aufschwingen. Dagegen bezeugt Clemens wieder die Anfangslosigkeit des Sohnes und dessen ewige Zeugung aus dem Vater ganz deutlich.[2] Auch in seinem ewigen, vorweltlichen Dasein steht nach Clemens' Anschauung der Logos dem Vater als streng geschiedene Persönlichkeit, als des Vaters Eingeborener, als Lehrer der Welt, als Gottes Ratgeber gegenüber, allerdings tritt auch bei diesen Anschauungen immer wieder ein Zug der Unterordnung hervor.[3] Sehr merkwürdig hat übrigens Origenes die Trinitätslehre zugespitzt. Bei ihm findet dieselbe Unterordnung statt, er nennt den Sohn ein Geschöpf des Vaters, und noch niedriger als der Sohn steht die dritte göttliche Person. Das Sein haben alle Wesen von Gott, und die Thätigkeit des Vaters erstreckt sich auf alle Wesen überhaupt; das Vernünftigsein haben wir Menschen vom Logos, durch Teilnahme am Logos sind wir Vernunftwesen, so erstreckt sich die Thätigkeit des Sohnes auf die Vernunftwesen; die Thätigkeit des heiligen Geistes gibt uns die Heiligkeit und bezieht sich nur auf die Heiligen.[4] Die Frage, ob Clemens

[1] *τελειοτάτη δὴ καὶ ἁγιωτάτη, καὶ κυριωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη καὶ βασιλικωτάτη καὶ ἐνεργετικωτάτη ἡ υἱοῦ φύσις, ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη κ. τ. λ.* Str. VII. p. 408.

[2] Str. VII. 2. p. 409: *τοῦ κυρίου ἀνάρχως γενομένου.*

[3] Str. VI. 7. p. 280: *ἐπεὶ ἓν μὲν τὸ ἀγέννητον, ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἓν δὲ καὶ τὸ προγεννηθέν, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, . . . εἷς γὰρ τῷ ὄντι ἔστιν ὁ θεὸς ὃς ἀρχὴν τῶν ἁπάντων ἐποίησεν, μηνύων τὸν πρωτόγονον υἱὸν ὁ Πέτρος γράφει . . . κ. τ. λ.* Str. VII. 1. p. 404: *ἐν δὲ τοῖς νοητοῖς τὸ πρεσβύτερον ἐν γενέσει, τὴν ἄχρονον καὶ ἀναρχον ἀρχὴν τε καὶ ἀπαρχὴν τῶν ὄντων, τὸν υἱόν. παρ' οὗ ἐκμανθάνειν τὸ ἐπέκεινα αἴτιον τὸν πατέρα τῶν ὅλων, τὸ πρέσβιστον καὶ πάντων εὐεργετικώτατον κ. τ. λ.* Vgl. Schwane S. 141.

[4] Princ. I. 3. 5: Fragm. graec. *ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων, μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι . . . ὧν γάρ ἐστιν . . ὁ υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά.*

noch den Unterschied zwischen *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*, den er, wie sich aus seinem Ausdruck ergibt, kennt, auch annimmt, wird verschieden beantwortet.[1]

δεύτερος (ἐλάττων) γάρ ἐστι τοῦ πατρός. ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διϊκνούμενον. Capitaine S. 39.

[1] Bigg S. 68: He (Clem. Str. V. 1. [6]) rejects the distinction between the spoken and the unspoken Word. Schwane S. 140: „Er verwirft zwar den von den Gnostikern mifsbrauchten Vergleich zwischen dem ausgesprochenen menschlichen Worte und dem offenbar gewordenen Logos Gottes, wenn es (Str. V. I. p. 13) heifst: ‚Der Logos des Vaters des Alls ist nicht jener *προφορικός*, wohl aber Gottes offenbarste Güte und Weisheit, nicht minder die allmächtige, wahrhaft göttliche Kraft'." Anders Redep. I. S. 112. Zahn sucht die diesbezügliche Lehre des Cl. mit den Behauptungen des Photius in Einklang zu bringen. Photius zeiht Cl. des Doketismus und gibt dafür eine Stelle aus den Hypotyposen an, die Zahn (S. 144) für recht clementinisch erklärt. Phot. cod. CIX.: *φησὶ γὰρ (Κλ.) λέγεται μὲν καὶ ὁ υἱὸς λόγος ὁμωνύμως τῷ πατρικῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ σὰρξ γενόμενος, οὐδὲ μὴν ὁ πατρῷος λόγος ἀλλὰ δύναμίς τις τοῦ θεοῦ, οἷον ἀπόῤῥοια τοῦ λόγου αὐτοῦ νοῦς γενόμενος τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαπεφοίτηκε.* „Es wird allerdings auch der Sohn Logos genannt, mit dem gleichen Namen, wie der väterliche Logos; aber nicht dieser ist der fleischgewordene, und nicht der väterliche Logos, sondern eine Kraft Gottes, gleichsam ein Ausflufs seines Logos ist Vernunft geworden und (als solche) durch die Herzen der Menschen hindurchgegangen." Photius urteilt nach Zahn (S. 144) offenbar unrichtig, dafs nach dieser Stelle, „der niedere Logos", der Sohn Logos nicht den Menschen erschienen sei, *οὐχ οὗτος* beziehe sich auf den väterlichen Logos. Cl. unterscheide also den Sohn Logos, welcher als allgemeine Vernunft durch die Herzen der Menschen gegangen und dann Fleisch geworden ist, von dem eigentlichen Logos, der Vernunft des Vaters. Von ersterem rede Cl. auch in sonstiger Hinsicht gerade wie hier, 1. unterscheide er immer scharf den allein ungezeugten Vater von dem vor der Schöpfung gezeugten oder geschaffenen Logos, welcher als Verursacher und Vermittler der Weltschöpfung hervortrat und niemals Fleisch wurde. Str. VI. 16; VII. 58; 2. nicht selten nennt er diesen Sohn Logos eine göttliche Kraft. Str. V. 6; VII. 6; Protr. 110 (nach Zahn citiert); 3. es ist sein Lieblingsgedanke, dafs dieser in Christus leibhaftig erschienene Logos nicht nur der Mittler der alttestamentlichen Offenbarung, sondern von der Schöpfung her der Vermittler aller Vernünftigkeit und Sittlichkeit und Erkenntnis, Lehrer und Erzieher des menschlichen Geschlechtes sei. Vgl. Str. V. 6. — Einen Beweis für die Aufstellung eines doppelten Logos findet Zahn in der oben bei Schwane schon citierten Stelle Str. V. 6: „Der, welcher uns Anteil am Sein und Leben gegeben hat, hat uns auch Anteil an der Vernunft gegeben, da er will, dafs wir zugleich

Logos Princip der Offenbarung.

Dieser göttliche Logos erscheint Clemens als das Princip der Offenbarung. Hierbei kommen wir überhaupt auf das Gebiet der ganzen Gnadenleitung Gottes. Es ist ein grofser Gedanke der alten Väter, dafs Gottes Vorsehung aller Menschen sich annehme, die sie auch geschaffen, möge auch der Mensch der Leitung Gottes entgegen durch eigene Schuld sich in den Dienst der Kreaturen gestellt haben. Trotzdem, so lehren die Väter, will Gott das Heil aller Menschen, auch der Sünder. Dieser Gedanke war ja bei Origenes so weit gediehen, dafs er lehrte, selbst nach dem Tode könne der Sünder noch immer sein Heil finden. Clemens hält sich durchaus von den Verirrungen des Neuplatonismus und seines Schülers Origenes fern; den einen grofsen Gedanken teilt er aber mit ihm, die Wahrheit, dafs der Sohn Gottes, der Logos von Anfang an, seine Fürsorge für den Menschen

vernünftig und gut leben. Denn der Logos des Allvaters ist nicht dieses gesprochene Wort, sondern vielmehr offenbarste Weisheit und Güte Gottes, und wiederum eine allgewaltige und göttliche Kraft auch denen, die es nicht erkennen, wohl wahrnehmbar, ein Wille des Allmächtigen.“ Zahn (S. 145) verteidigt ausdrücklich gegen Nitzsche (D. G. I. S. 203), dafs trotz des Ausdruckes *οὐχ οὗτος ἔστιν ὁ προφορικός*, wodurch nur der zunächst liegende Wortsinn des zweideutigen Wortes *λόγος* abgewehrt werden sollte, die Unterscheidung von *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* gelehrt werde. (Ebenso Protr. 7.) In dieser Stelle wird der als eine in der Welt wirksame Macht vorgestellte Logos der Logos des Vaters des Alls genannt. Nur formell wird die scharfe Unterscheidung vom Logos des Vaters und dem Sohn-Logos ausgeschlossen. In der von Photius citierten Stelle will Cl. doch wohl nur sagen, man solle den Sohn, der den Namen Logos trägt, nicht mit der Vernunft Gottes, ohne die Gott nicht vernünftig wäre, identifizieren. Der Gedanke der Menschwerdung kommt nach Zahn (S. 146) in zweifachem Sinne vor: 1. Schon die vorweltliche Erzeugung ist gewissermafsen ein Fleischwerden; 2. die eigentliche Menschwerdung, die Cl. auch gelegentlich als Selbstzeugung des Logos darstellt (Str. V. 16: *ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν γεννᾷ, ὅταν ὁ λόγος σὰρξ γένηται*). Die Stelle bei Photius gibt den einfachsten Sinn: „Der Sohn Logos ist eine Emanation der unveränderlich in Gott verharrenden Vernunft Gottes, des eigentlichen Logos.“ Die bewufste Unterscheidung beider ist nichts dieser Stelle Eigentümliches, sondern ist Lehre des Cl. Die Annahme einer Interpolation der Hypotyposen durch Häretiker ist grundlos. Zahn S. 147. Auch Harnack (gr. D. G. S. 578) stimmt dieser Annahme eines doppelten Logos und der Beweiskraft der beiden von Zahn interpretierten Stellen zu. Über eine andere doppelte Auffassungsweise des Logos bei Clemens vgl. Harnack S. 554.

getroffen, dafs er sie leite und erziehe, und dafs er sie alle Wahrheit, die es überhaupt in der Welt gebe, gelehrt habe.

Logos, Erzieher der Menschheit.

Dieser Logos ist also zu aller Zeit der Erzieher der Menschheit gewesen. In ältester Zeit erzog und belehrte er die Menschen durch Moses, nachher durch die Propheten. Auch die Heiden hat er liebevoll geleitet, namentlich hat er in der griechischen Philosophie ihnen ein Mittel zur Erkenntnis des Heiles und zur Annäherung an die wahre Religion gegeben. In der Fülle der Zeiten ist er selbst Mensch geworden und hat selbst und durch seine Apostel und seine Kirche uns die volle Wahrheit hinterlassen.

Bei der Darstellung des Logos und seiner allgemeinheitsgeschichtlichen Wirkungsweise tritt immer wieder bei Clemens ein Gedanke hervor, der das ganze hinsiechende Heidentum, aber auch die emporkämpfende Kirche vollständig beherrschte: Der Logos ist Heiland. Die physische und sittliche Kraft des Heidentums sinkt nach kurzem Aufblühen zusammen. Die Krankhaftigkeit beherrscht stets die untergehende Generation. Deshalb hatte das Heidentum aus Verlangen nach dem Heile sich besonders dem Kultus des Äskulap, dem θεὸς σωτήρ, dem φιλανθρωπότατος gewidmet. In diesem Sinne schildern dann die Kirchenväter, den Dienst des Äskulap und die meisten sogenannten Heilwunder als Irrtum und Gaukelei verwerfend, den Sohn Gottes als den wirklichen Erlöser, als den Leibes- und Seelenarzt. Den herrlichsten Beweis zu dieser Lehre geben ja die verschiedensten Wunder, namentlich die Heilungen seitens des Heilandes und seiner Jünger.[1]

Heilig und grofs ist der göttliche Logos, der Erzieher der Menschheit. Wie die Eltern, die ihre Kinder lieben, die verschiedensten Erziehungsmittel anwenden, so erzieht auch der Logos mit Liebe und Weisheit. Ermahnung, Vorwurf, Beschämung, Zurechtweisung, Tadel und Klage sind gute Erziehungsmittel bei ihm, Mittel zum Heil und zur Erweckung von Furcht. Auf den

[1] Diesen Gedanken führt besonders Clemens in seinem Pädagog gleich anfangs und ihn festhaltend konsequent durch. Origenes hat in seiner Apologie diesbezüglich die wichtigsten Auseinandersetzungen mit Celsus. Vgl. auch Harnack, Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. Leipzig 1892. S. 132 ff.

einzelnen Menschen kann diese Einwirkung des Logos ihre Kraft nicht verfehlen. Es sind namentlich die Beschämung (ἐλέγχος) und der Vorwurf geradezu Schläge auf die Seele, die diejenigen wieder zur vernünftigen christlichen Lebensweise zurückführen sollen, die sich dem Laster ergeben haben. So werden die Sünder zwar gestraft, aber dafür auch die ewigen Strafen abgehalten. In dieser Weise wird die ganze Menschheit durch diesen himmlischen Pädagogen erzogen. Seine Liebe in der Erziehung der Menschen ging so weit, dafs er, obgleich unser Gott und Herr, selbst Mensch und unser Bruder werden wollte.[1] Dieser Logos, unser Erzieher, Gottes wahrer, einziger und wesensgleicher Sohn, ohne Sündenmakel und Leidenschaft, ist unser vollkommenstes Ideal und Tugendmuster. Darum sollen die Menschen von ganzem Herzen streben, ihm ähnlich zu werden.[2] Unser Heil liegt also in der Nachfolge Christi.[3] Seine Erziehung ist die göttliche Religion, die Lehre von der richtigen Verehrung Gottes, der Unterricht zur Erkenntnis der Wahrheit, kurz die Lehre zum Himmel.[4] So hat Gott Vater uns dem besten Erzieher anvertraut, seinem eigenen Sohne, der mit allen guten Eigenschaften eines

---

[1] Päd. I. 9. Das. I. 7. M. p. 316, 317: *ὁ δὴ ἡμέτερος παιδαγωγός, ἅγιος θεὸς Ἰησοῦς, ὁ πάσης τῆς ἀνθρωπότητος καθηγεμὼν λόγος. αὐτὸς ὁ φιλάνθρωπος θεός ἐστι παιδαγωγός.*

[2] *ἔοικε ὁ παιδάγωγος, ἡμῶν . . τῷ πατρὶ αὐτοῦ τῷ θεῷ, οὗπέρ ἐστιν υἱὸς ἀναμάρτητος, ἀνεπίληπτος, καὶ ἀπαθὴς τὴν ψυχήν. θεὸς ἐν ἀνθρώπου σχήματι ἄχραντος, πατρικῷ θελήματι διάκονος, λόγος θεός, ὁ ἐν τῷ πατρί, ὁ ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός: . . οὗτος ἡμῖν εἰκὼν ἡ ἀκηλίδωτος. τούτῳ παντὶ σθένει πειρατέον ἐξομοιοῦν τὴν ψυχήν κ. τ. λ.* Päd. I. 2. M. p. 252.

[3] *σωτηρία τοίνυν τὸ ἕπεσθαι Χριστῷ.* Päd. I. 6. M. p. 281.

[4] *παιδαγωγία δὲ ἡ θεοσέβεια, μάθησις οὖσα θεοῦ θεραπείας, καὶ παίδευσις εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας, ἀγωγή τε ὀρθὴ ἀνάγουσα εἰς οὐρανόν . . ἔστι δὲ ἡ κατὰ θεὸν παιδαγωγία κατευθυσμὸς ἀληθείας εἰς ἐποπτείαν θεοῦ καὶ πράξεων ἁγίων ὑποτύπωσις ἐν αἰωνίῳ διαμονῇ.* Päd. I. 7. p. 313. Demgegenüber war selbst bei den gelehrtesten und frömmsten Heiden die Erziehung meist eine erbärmliche. Sogar die Erzieher der berühmtesten Prinzen waren oft nur Abenteurer, Wollüstlinge, leichtfertige Sklaven. So lernten die Prinzen der Perser trotz ihrer vielen Erzieher nur das Bogenschiefsen, aber ihre Wollust wurde nicht ausgerottet. Päd. I. 7.

Erziehers ausgestattet ist. Dem Charakter des Judenvolkes entsprechend erzog das Gesetz des Alten Bundes zur Furcht, um die Sünden abzuhalten und den Menschen zum Logos und seinen Geboten hinzuleiten. Den Verhältnissen des Neuen Bundes gemäfs hat der Logos nun das Gesetz der Gegenwart angepafst.[1] Durch die Erziehung des Logos werden uns heilige Schätze göttlicher Lehren anvertraut. Die einen wurden durch das Gesetz, andere durch die Propheten offenbart, andere gar durch den göttlichen Mund selbst, andere enthüllt uns wieder der heilige Geist mit siebenfachem Accorde. Da aber in allem nur ein Gott und Herr ist, so ist es immer und überall derselbe Logos.[2] Seiner Bestimmung gemäfs, Erzieher des ganzen Weltalls zu sein, hat der Logos seine Sittenvorschriften teils allgemein, teils für ganz besondere Zwecke und Personen gegeben. Er bezweckt dadurch das Laster von Grund aus auszurotten. Vieles hat er auch nur symbolisch und in Gleichnissen angedeutet, und dann ist es Sache seiner menschlichen Diener und Stellvertreter, denen, die auf des Logos Wort hören wollen, dieses mit Vorsicht und Nutzen vorzutragen und zu erklären.[3] So erscheint uns der Pädagog in jeder Beziehung grofs und liebenswürdig. Seine Weisheit und himmlische Schönheit erwecken Liebe. Er ist unser König und Gesetzgeber. Im Vergleich zu dem Reichtum seiner Liebe und Gnade ist alles Gold der Erde nichts. An Adel übertrifft ihn niemand, da er der Sohn Gottes ist.[4] Er ist schliefslich der

---

[1] *πάλαι μὲν οὖν διὰ Μωϋσέως ὁ λόγος ἐπαιδαγώγει, ἔπειτα καὶ ἀλλὰ διὰ προφητῶν . . ὁ γὰρ νόμος παιδαγωγία παίδων ἐστὶ δυσηνίων . . εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ὢν λόγος πρὸς τὸ κατεπεῖγον ἁρμοττόμενος τὸν νόμον κ. τ. λ.* Päd. I. 11. p. 365.

[2] *θησαυροὶ δὲ ὑφ' ἑνὸς πολλοὶ χορηγούμενοι θεοῦ. οἱ μὲν δια τοῦ νόμου, οἱ δὲ διὰ τῶν προφητῶν ἀποκαλύπτονται. οἱ δὲ τῷ θείῳ στόματι ἄλλος δὲ τοῦ πνεύματος τῇ ἑπτάδι ἐπᾴδων. εἷς δὲ ὢν ὁ κύριος διὰ πάντων τούτων ὁ αὐτός ἐστι παιδαγωγός.* Päd. III. 12. p. 665.

[3] *δι' ὧν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἄρδην ἐκκόπτεται κακία, καὶ περιγράφεται ἀδικία, μυρίαι δὲ ὅσαι ὑποθῆκαι εἰς πρόσωπα ἐκλεκτὰ διατείνουσαι, ἐγγέγραπται ταῖς βίβλοις ταῖς ἁγίαις. αἱ μὲν πρεσβυτέροις, αἱ δὲ ἐπισκόποις, αἱ δὲ διακόνοις, ἄλλαι χήραις, περὶ ὧν ἄλλος ἂν εἴη καιρός κ. τ. λ.* Päd. III. 12. p. 677.

[4] Strom. II. 5. p. 953.

höchste Priester, durch welchen, was recht und gut ist, erkannt und Gott dem Allmächtigen ein wohlgefälliger Dienst erwiesen wird.[1]

Vernunftgemäfs leben.

Bei der Leitung, die der Logos auf uns ausübt, ergibt sich von selbst schon die Bedeutung der Ausdrücke unseres Clemens, wir sollen *βιοῦν κατὰ τὸν λόγον*.[2] Der Sinn wäre zunächst, wir sollten unserem Leiter und seinen göttlichen Vorschriften folgen. Der Ausdruck besagt aber bei Clemens mehr: Der Logos ist auch das Princip der Vernunftthätigkeit des Menschen und so liegt in dem Ausdrucke zugleich, wir sollen unserer eigenen Vernunft, die doch ihren Grund und ihre Kraft in der göttlichen hat, gehorsam sein. So werden diejenigen, die dem Logos, Christus, folgen, wirklich *χρηστοί*, wie Clemens nach dem Vorgange anderer Schriftsteller unter Anspielung auf den Namen Christus hervorhebt.[3]

Menschwerdung und Erlösung.

Dieser göttliche Logos ist uns Menschen aber noch bedeutend näher getreten durch seine eigene Menschwerdung. Das Wort ist wirklich Fleisch geworden; sonst war er ja schon in der Fülle der Gottheit, aber durch die Menschwerdung wurde er leidensfähig.[4]

---

[1] *θεραπεύων τὸν τῶν ὅλων θεὸν διὰ τοῦ ἀρχιερέως λόγου, δι' ου καθορᾶται τὰ κατ' ἀλήθειαν καλὰ καὶ δίκαια κ. τ. λ.* Str. II. 9. p. 981.

[2] Str. I. 10. p. 744. Nach Thomasius (D. G. S. 189) betrachtet Cl. häufig wie die Stoiker den Logos als die allgemeine in alle vernünftigen Wesen ergossene Vernunft (*λόγος σπερματικός*), ohne zwischen der endlichen und absoluten eine bestimmte Grenze zu ziehen. Da bliebe freilich für eine persönliche Selbständigkeit des Logos kein Raum mehr übrig. Doch schreibt Cl. an anderen Orten dem Logos aufs deutlichste diese Selbständigkeit und Persönlichkeit zu. Man darf eben die Ausdrücke nicht zu sehr pressen und die Ansichten nicht immer bis in ihre äufsersten Konsequenzen verfolgen, deren sich die Väter durchaus nicht immer bewufst waren.

[3] Str. II. 4. p. 949. Diese Anspielung liebte schon Justin, Suetonius, Tertullian, Theophilus, Lactantius. Vgl. die Anmerkung zu Protr. IX. M. p. 200.

[4] . . . *ἀλλὰ καὶ ἐν ἀρχῇ ὁ ἐν παντότητι λόγος κατα περιγραφὴν καὶ οὐ κατ' οὐσίαν γενόμενος ὁ υἱός. καὶ πάλιν σὰρξ ἐγένετο διὰ προφητῶν ἐνεργήσας* . . . Fragm. ex script. Theodot. p. 665, 668.

Er nahm wirklich wahrnehmbar Fleisch an[1] und wurde wahrer Mensch.[2]

Aus diesen Grundstellen erhellt deutlich, dafs Clemens dem Erlöser einen wahren Leib zuschrieb trotzdem herrscht unter den Bearbeitern der Lehre unseres Autors durchaus keine Einhelligkeit, ob und inwieweit man Clemens des Doketismus, dessen Spuren man allerdings trotzdem bei ihm finden kann, beschuldigen darf. Dafs nach der Lehre des Clemens Christus eine wahre menschliche Seele habe, darf wohl nicht geleugnet werden.[3] Dafs Clemens den Doketismus im Princip nicht will, ergibt sich schon daraus, dafs er ein eifriger Bekämpfer der Doketen ist, aber, wenn er so auch sich von ihren Ansichten fernhalten will, so gelingt ihm dies doch nicht immer vollständig. So behauptet er, der Erlöser afs nicht, um damit das Leben des Leibes weiter zu fristen, sondern durch heilige Gewalt hielt er seinen Leib zusammen, er afs vielmehr, damit seine Jünger nicht anders von ihm denken sollten. Er war auch leidenschaftslos, weder der Lust noch dem Schmerz unterworfen.[4] Aber auch aus diesen

Doketismus.

---

[1] *αἰσθητὴν ἀναλαβὼν σάρκα.* Str. VII. 2. p. 412.

[2] *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τοῦ τὰ πάντα πεποιηκότος, σάκρα ἀνειληφότα, καὶ ἐν μήτρᾳ παρθένου κυοφορθέντα (καθὸ γεγένηται τὸ αἰσθητὸν αὐτοῦ σαρκίον). ἀκολούθως δέ, καθὸ γέγονε, τοῦτο πεπονθότα καὶ ἀνεστάμενον.* Str. VI. 15. p. 349, 352.

[3] Bigg (S. 71) verteidigt gegen Redepenning (I. S. 401), dafs Christus auch eine wahre menschliche Seele hatte, und beruft sich gegen Redepenning, nach welchem „Cl. nur von einer Verbindung des Logos mit einem menschlichen Körper ohne Seele weifs" auf Päd. I. 2. p. 252: *ἀπαθῆς τὴν ψυχήν.* I. 9. p. 352: *ὁ τὸ μέγιστον ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐπιδιδούς.* Vgl. quis div. salv. 37. Dazu meint Bigg, es sei doch wahrscheinlich Ansicht des Cl., wie es auch die des Origenes ist, dafs das Lösegeld die Seele und nicht der Leib Christi gewesen sei.

[4] Str. VI. 9. p. 292: *ἀλλ' ἐπὶ μὲν τοῦ σωτῆρος τὸ σῶμα ἀπαιτεῖν ὡς σῶμα τὰς ἀναγκαίας ὑπηρεσίας εἰς διαμονήν, γέλως ἂν εἴη. ἔφαγε γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα, δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ. ἀλλ' ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπεισέλθοι. ὥσπερ ἀμέλει ὕστερον δοκήσει τινὲς αὐτὸν πεφανερῶσθαι ὑπέλαβον. αὐτὸς δὲ ἁπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν, εἰς ὃν οὐδὲν παρεισδύεται κίνημα παθητικόν, οὔτε ἡδονή, οὔτε λύπη.* Str. III. 7. p. 1161: *Οὐαλεντῖνος ,πάντα, φῆσιν, ὑπομείνας, ἐγκρατὴς ἦν, θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο. ἤσθιε καὶ ἔπιεν ἰδίως, οὐκ ἀποδιδοὺς*

undeutlichen Äufserungen, die vielleicht der philosophischen Beobachtung oder der Kampfweise des Augenblickes zugeschrieben werden müssen, und wenn selbst Clemens den Leib Christi einen himmlischen nennt,[1] dürfen wir ihn noch nicht als bewufsten Doketen hinstellen.[2]

Gottheit des menschgewordenen Heilandes.

Vor allem aber betont Clemens die wahre Gottheit des in menschlichem Leibe wandelnden Erlösers. Trotz der Unscheinbarkeit seiner irdischen Erscheinung und seiner freiwilligen Erniedrigung ist Christus wahrer Sohn Gottes, Beweis seiner Gottheit sind die Propheten und seine eigenen Wunderwerke.[3]

τὰ βρώματα. τοσαύτη ἦν αὐτῷ ἐγκρατείας δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφὴν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν. Wir wollen also, fährt Cl., ohne diese Ansicht zu widerlegen, fort, aus Liebe zum Heiland die Enthaltsamkeit lieben etc. Basilake (S. 43) sucht mit Daehne (De gnosci Cl. Al. p. 105) den Cl. von dem Vorwurfe des Doketismus zu reinigen und meint, eine solche Annahme widerspreche den sonstigen Äufserungen des Autors. Zudem suche er doch gerade die Doketen zu widerlegen und zählt sie zu den Häretikern. Str. V. 3; V. 6; VI. 9. p. 292; VII. 2; VII. 17.

[1] *σὰρξ οὐράνιος* Str. I. 6. Courdaveaux (S. 313) stützt sich auf diese Stelle et dans ses stromates (III. 7) il semble avoir été jusqu'à lui (= dem Leib des Herrn) attribuer avec Valentin le singulier privilège de manger et de boire sans jamais rien rendre. Courdaveaux schliefst dies daraus, dafs Cl. an der angezogenen Stelle die Ansicht des Valentin zur Begründung der seinigen und die Enthaltsamkeit Christi ohne ein Wort des Tadels anführt.

[2] Auch Bigg (S. 71, 5) zeiht Cl. des Doketismus: The opinion of Valentinus (Strom. III. 7. p. 1161) is quoted apparently with approval. Indead the view of Cl. differs but little from that of Valentinus and Apelles, who held that the Saviours body was propriae qualitatis (vgl. Tert. de resurr. carn. 2; adv. Marc. III. 11). Nach Bigg (S. 72) ist trotzdem Cl. kein eigentlicher Doketist, doch nahe daran: Though no Docetist, perilously near to the confines of Docetism. — Ceillier (S. 69, 70) verteidigt gegen Barbeyrac (S. 66—68) Clemens gegen die Anschuldigung des Doketismus wie der falschen Apathie. Über die Beschuldigung des Photius wegen der doketischen Stelle in den Hypotyposen siehe oben S. 61 Anm.

[3] *σημεῖον δὲ τοῦ εἶναι τὸν Σωτῆρα ἡμῶν αὐτὸν ἐκεῖνον υἱὸν τοῦ θεοῦ, αἵ τε προηγούμεναι τῆς παρουσίας αὐτοῦ προφητεῖαι, τοῦτον κηρύσσουσαι, αἵ τε συννυπάρξασαι τῇ γενήσει αὐτοῦ τῇ αἰσθητῇ περὶ αὐτοῦ μαρτυρίαι. πρὸς δὲ καὶ μετὰ τὴν ἀνάληψιν κηρυσσόμεναί τε καὶ ἐμφανῶς δεικνύμεναι δυνάμεις αὐτοῦ.* Str. VI. 15. S. 345. *υἱὸν εἶναι τοῦ θεοῦ, καὶ τοῦτον εἶναι τὸν σωτῆρα καὶ Κύριον, ὃν ἡμεῖς φαμεν,*

Die Menschwerdung war aber, wie die Väter einmütig betonen, nicht Selbstzweck, sondern Vorbedingung der Erlösung. Tertullian betont sehr schön und ähnlich Clemens,[1] dafs Gottes Sohn die menschliche Natur annahm, um durch seinen Tod uns von der Sünde zu erlösen und das durch die Sünde verlorene Heil uns wieder zu gewinnen. In Christi Tod liegt die Grundlage unseres Heiles, und recht passend hat Gottes Sohn, eben weil er das Heil der Menschen beabsichtigte, nicht etwa die Gestalt und Natur eines Engels, sondern eines Menschen angenommen. Durch Christus wurde Gott mit den Menschen wieder versöhnt und die Menschheit wieder zu Gott hingeführt.[2] Bei dem Gedanken an die Erlösung betonen die Väter bald mehr den Opfertod des Erlösers, bald mehr seine Lehre und sein Tugendbeispiel, durch welches er uns praktisch wieder zu Gott und seinen Geboten hinleitet. Bei den alexandrinischen Katecheten

Menschwerdung als Vorbedingung der Erlösung.

ἄντικρυς αἱ θεῖαι παριστᾶσι προφητεῖαι. Str. VII. 2. S. 409. Sehr scharf und richtig getrennt finden sich die einzelnen Elemente der christologischen Anschauung bei Tertullian. Vgl. Stöckl, Anthrop. II. S. 241.

[1] Clemens betont wiederholt, dafs die Menschwerdung unsertwegen stattgefunden habe. Päd. I. 8. p. 325: τὸ μέγιστον αὐτοῦ φιλανθρωπίας, ὅτι δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος ἐγένετο. Das. p. 340: . . . φιλάνθρωπόν ἐστιν, εἰς πάθη καταβαίνοντος τοῦ θεοῦ διὰ τὸν ἄνθρωπον, δι' ὃν καὶ γέγονεν ἄνθρωπος ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. Päd. II. 2. p. 428: τὸν κύριον, ὁ πηνίκα δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος ἐγένετο. . . εὖ γὰρ ἴστε, μετέλαβεν οἴνου καὶ αὐτός. καὶ γὰρ ἄνθρωπος καὶ αὐτός. Wie der Logos für alle Mensch geworden, so ist er auch für alle gestorben; er ist σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων, Protrept. IX. p. 197; er ist ganz allgemein der Heiland, Protr. X. p. 221; er ist Führer der ganzen Menschheit ὁ πάσης τῆς ἀνθωπότητος καθηγεμὼν λόγος, Päd. I. 7. p. 316. So ist die ganze Menschheit auf ihn angewiesen, Päd. I. 9. p. 349; er ist Gemeingut für alle, Päd. II. 12. p. 541. So ist er auch die Sühne für alle Sünden der ganzen Welt: καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ὡς φησιν ὁ Ἰωάννης, ὁ ἰώμενος (soll auf Jesus anspielen, das man vielfach von ἰᾶσθαι ableitete) ἡμῶν καὶ σῶμα καὶ ψυχήν, τὸν ἴδιον ἄνθρωπον Ἰησοῦς. οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον ἁμαρτιῶν, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου. Päd. III. 12. p. 677.

[2] De carne Christi c. XIV. adv. Marc. III. 8. Stöckl, Anthrop. II. S. 241, 242. Tertullian verteidigt auch die schöne Lehre, dafs die Selbsterniedrigung Gottes, welche unsere Erlösung erheischte, seiner nicht unwürdig war. Stöckl S. 241.

wird, wie oben bereits angeführt wurde, dieser letzte Gedanke allgemein betont. Nach Origenes zwar bringt Christus die Erlösung durch seine Menschwerdung und seinen Opfertod, er betont zwar auch wiederholt die erzieherische Thätigkeit des Logos, aber diese ganze christliche Erziehung mit den von Clemens so betonten Vorstufen, Philosophie und Gesetz, treten bei Origenes mehr zurück.[1] Nach manchen kennt Clemens nichts vom Opfertode und der eigentlichen Erlösung Christi;[2] nach diesen Erklärern ist der Logos nur Mensch geworden, um durch sein Leben und Tugendbeispiel uns den Weg zum Himmel zu zeigen.[3]

---

[1] Vgl. Loofs, D. G. S. 128.

[2] Merk S. 53: „Christus hilft dem Menschen durch das Wissen, das er mitteilt, durch dieses werden die Sünder erlöst. Wenn Cl. gelegentlich vom Opfer Christi spricht, so ist dies ein Anklang an die Schrift, der in seine Lehre nicht paſst. Ein objektives Verdienst Christi für die Menschen kennt er nicht.“ Basilake zieht S. 8 Anm. 1 gegen Merk zu Felde und weist darauf hin, dafs Cl. deutlich lehre, Christus sei unser Hoherpriester, er habe sich selbst als Sühnopfer für uns hingegeben, habe gelitten, damit wir durch sein Leiden leben; er sei für uns hingeopfert und geschlachtet worden, er sei wirklich das Schlachtopfer für uns.

[3] Courdaveaux S. 305: Pour achever notre instruction par ses enseignements de vive voix et par ses exemples. Wenn man den gesamten Text des Cl. versteht, so ist der menschgewordene Gottessohn nur ein Freund und kein Sühnopfer, n'est qu'un ami et un docteur et non une victime expiatoire. Wenn Cl. von *λύτρον, λυτρώσας, λελυμένος, λυτρωθείς* vier oder fünfmal spreche, so bedeute das nach seiner Anschauung nur délivrance, affranchissement und nicht Loskauf, rachat, racheté. Dieser Sinn werde nur durch die Übersetzer in die Worte des Cl. gelegt: Ce sont là simplement des infidélités d'interprètes trop pressés de retrouver dans l'auteur leurs propres idées à eux mêmes. Courdaveaux citiert Päd. I. 5; I. 9; II. 2; III. 3; quis div. salv. 27. Er will den Menschen nur durch die Lehre und das Beispiel Christi gerettet wissen und sagt S. 305: Le rôle expiatoire de Jésus serait en contradiction absolue avec les idées générales de Clément sur le but des châtiments (= lediglich medizinell) ce qui ferait de lui un nonsens (S. 306). Wenn, wie wir später darlegen werden, nachgewiesen werden kann, dafs Cl. wirklich Sakramente als Heilsmittel kennt, dann ist von diesem Standpunkte aus die Auffassung Courdaveaux' schon abgewiesen. Auch Bigg vertritt einen unrichtigen, einseitigen Standpunkt in Bezug auf die Erlösung: By his death Christ ransoms us from the powers of evil and bestows upon us forgiviness, relieving us thereby not merely from the punishment, or

Gegenüber diesen bizarren und höchstens halbchristlichen Anschauungen, die man so gerne in den Werken der alten Väter finden will, läfst sich leicht die durchaus christliche, dogmatisch reine und vollständige Erlösungstheorie bei Clemens nachweisen. Gottes Sohn kam als Mensch in die Welt, um die Sünde zu tilgen und die Macht des Todes zu überwinden; so wollte er ja uns Menschen allzumal den Himmel wieder öffnen und uns den Eintritt in den Himmel ermöglichen.[1] Die Rückführung der Menschen zu Gott sollte, wenigstens der Idee nach, universell sein: er kam, den Menschen auf Erden wie den in der Unterwelt gebannten Seelen sein Evangelium zu verkündigen. Sie waren durch eigene Schuld von dem wahren Gott abgefallen, durch ihn sollte das ganze Reich der Wahrheit wiederhergestellt werden.[2] So hat er seine Lehre verkündet, er hat den harten Kreuzestod erlitten, er stieg

Kreuzestod Christi.

guilt but from the ignorance which is the power of sin. S. 73. Vgl. das. Anm. 2: It should be observed that forgiveness in Clements mind signifies not merely the cancelling of a penalty, but the cure of that ignorance which is the cause and strength of sin. Sin done before baptism, in darknes, does not necessarily imply badness of heart, hencefor this no remedy is necessary except light. In all other cases the penalty is itself the earnest of forgiveness (S. 74). Bigg meint S. 75, Cl. spreche von Jesus Christus als unserem Hohepriester nur im philonischen Sinne as our representative and intercessor. Der Gedanke einer Wiederherstellung der ganzen Menschheit in Christus als dem zweiten Adam, der Irenäus so grofs vorgeschwebt habe, sei ihm unbekannt: He looks upon redemption not as the restitution of that, which was lost at the fall, but as the crown and the consummation of the destiny of man, leading to the righteousness such as Adam never knew, and to hights of glory and power as yet unscaled and undreamed. Bigg verweist zur weiteren Vergleichung auf Harnack, gr. D. G. S. 522, der auch in der Lehre des Irenäus nichts von dem stellvertretenden Leiden Christi und wenig von seinem Sühnopfer finden will. Besser gibt die Lehre des Irenäus wieder Stöckl, Anthrop. II. S. 158, 159.

[1] Protrept. XI. p. 228, 229: *ὦ θαύματος μυστικοῦ. κέκλιται μὲν ὁ κύριος, ἀνέστη δὲ ἄνθρωπος. καὶ ὁ ἐκ τοῦ παραδείσου πεσών, μεῖζον ὑπακοῆς ἆθλον, οὐρανοὺς ἀπολαμβάνει κ. τ. λ.*

[2] Strom. VI. 6. p. 265: *διόπερ ὁ κύριος εὐηγγελίσατο καὶ τοῖς ἐν ᾅδου. . . .* p. 268: *τί δέ; οὐχὶ δηλοῦσιν, εὐηγγελίσθαι τὸν κύριον τοῖς τε ἀπολωκόσιν ἐν τῷ κατακλυσμῷ, μᾶλλον δὲ πεπεδημένοις καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ τε καὶ φρουρᾷ συνεχομένοις; . . . τοὺς ἀποστόλους, ἀκολούθως τῷ κυρίῳ καὶ τοὺς ἐν ᾅδου εὐηγγελμένους.*

in die Vorhölle hinab, wo die vor seiner Menschwerdung heimgegangenen Seelen sehnsüchtig seiner harrten; auch diesen predigte er sein Evangelium und stieg wieder zum Vater in den Himmel empor. In dieser Weise hat er uns erlöst. Er hat sich also wirklich für uns geopfert, darum sollen auch wir gerne uns ihm und seinem Dienste opfern, ihn als unser Vorbild betrachten, die Gnaden, die er uns angeboten, ergreifen und besonders nach dem Ideal aller Vollkommenheit, nach der christlichen Gnosis verlangen.[1]

Clemens bezeichnet demnach Christus wirklich als Opferlamm, das für uns hingeschlachtet wurde, aber am dritten Tage wieder aus dem Grabe hervorstieg.[2] Aufs deutlichste lehrt doch wohl unser Lehrer den Opfercharakter des Todes Christi und dessen stellvertretende Genugthuung, wenn er den Heiland uns beteuern läfst, dafs er für uns zum Tode verurteilt worden sei und dadurch unsere Todesstrafe ausgelöscht habe, die wir für unsere Vergehen und unsere Treulosigkeit gegen Gott verschuldet hatten.[3]

Der Opfergedanke bei Origenes.

Auf diese durchaus dogmatischen Lehren des Clemens hat Origenes sich gestützt und bei seiner reichen Schriftkenntnis, besonders aber gestützt auf die Briefe des heiligen Paulus, hat er eine so ausreichende Lehre vom Erlösungstode Christi und vom Opfer überhaupt wie kein Theologe vor ihm entwickelt. Selbst Erklärer, welche des Clemens Opferlehre tadeln, müssen

---

[1] Str. VII. 3. Das Kapitel trägt die Überschrift gnosticum id agere, ut deo eiusque filio sit quam simillimus. Vgl. Str. VII. 6. Stöckl, Anthrop. II. S. 176.

[2] *πέπονθεν δὲ τῇ ἐπιούσῃ ὁ σωτὴρ ἡμῶν, αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα καλλιερηθεὶς ὑπὸ Ἰουδαίων .. τῇ γοῦν τρίτῃ ἀνέστη ἡμέρᾳ.* De pascha. Nach dem Fragm. bei Zahn S. 33.

[3] Quis div. salv. 23. MIX. p. 628: *ὑπὲρ σοῦ πρὸς τὸν θάνατον διηγωνισάμην, καὶ τὸν σὸν ἐξέτισα θάνατον, ὃν ὤφειλες ἐπὶ τοῖς προημαρτημένοις καὶ τῇ πρὸς τὸν θεὸν ἀπιστίᾳ.* Vgl. Str. II. 21; IV. 6; V. 11; VII. 3; quis div. salv. 37. p. 641: *διὰ τοῦτο ἄνθρωπον ἀνέδυ. διὰ τοῦτο τὰ ἀνθρώπων ἐκὼν ἔπαθεν, ἵνα πρὸς τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν, οὗς ἠγάπησε μετρηθείς, ἡμᾶς πρὸς τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ἀντιμετρήσῃ. καὶ μέλλων σπένδεσθαι καὶ λύτρον ἑαυτὸν ἐπιδιδούς, καινὴν ἡμῖν διαθήκην καταλιμπάνει. . . ὑπὲρ ἡμῶν ἑκάστου καθῆκε τὴν ψυχὴν τὴν ἀνταξίαν τῶν ὅλων.*

doch die Reichhaltigkeit und den Fortschritt in der Anschauung des Origenes zugeben.[1]

Die dritte Person in der heiligsten Dreifaltigkeit ist der heilige Geist, dessen Persönlichkeit allerdings bei vielen Vätern ziemlich hinter den beiden ersten göttlichen Personen verschwindet, Die Trinitätslehre bei den Vätern.

[1] So Bigg S. 209 ff. Harnack gibt die Kernpunkte der Opfertheorie des Origenes S. 592 Anm. 1 zusammen an: 1. Kreuzestod und Auferstehung Christi ist Christi wirklicher Sieg über die Dämonen. 2. Der Krenzestod ist ein wirklich Gott dargebrachtes Sühnopfer. 3. Der Tod Christi hat demgemäfs eine stellvertretende Bedeutung. 4. Der Tod Christi ist ein dem Teufel gezahltes Lösegeld. (Diese populäre Auffassung wurde auch von den Marcioniten vertreten; nach der Anschauung der Basilidianer, der sich Origenes hier anschlofs, hat aber Christus den Teufel betrogen, insofern nämlich Gott dem Teufel, dem durch die Sünde rechtlich die Menschenseelen angehören, zum Ersatz die Seele Christi anbot, die der Teufel aber später thatsächlich nicht erhalten konnte, weil sie sündenlos war. Christus überwand also Tod und Teufel.) 5. Christus, der fleischgewordene Gott, kommt in Betracht als Hohepriester und Mittler zwischen Gott und den Menschen. Bei allen diesen Auffassungen des Werkes Jesu Christi tritt deutlich die Gottheit und Menschheit des Erlösers hervor. — Bei allen diesen Ausführungen des Origenes werden aber deutlich die beiden Naturen Christi und die Einheit seiner Person auseinandergehalten: Ohne dafs die Gottheit etwas litte, hat Christus als Mensch für uns wirklich gelitten und ist wirklich gestorben. Unser aller Heil hängt von Christi Leiden und Sterben ab. Er ist der Vertreter der ganzen Menschheit beim Vater. Er war unser Lösepreis (λύτρον, ἀντάλλαγμα) und hat uns wiedererkauft. So wurden die menschlichen Seelen, auch die im Hades befindlichen, frei von der Gewalt des Teufels und seiner Dämonen. Wir sind nach der Hingabe des Blutes Christi also wirklich erlöst. Die uns gebührenden Strafen [und jede Sünde bedarf einer Sühne, weil sie Strafe verdient] hat er für uns getragen. So wurde Himmel und Erde wieder versöhnt. Vom Himmel aus für uns betend, opfernd, alles leitend und an sich ziehend, setzt Christus sein Erlösungswerk durch alle Zeiten fort. Er bleibt ewiger Mittler und Hoherpriester. Leitstern zu Gott ist Christi Gesetz und Evangelium, Heilsmittel sind die Sakramente. Zur Ergreifung des Heiles ist der Christ durch seine Freiheit, die ihn zum Glauben führt, befähigt. Der Glaube findet seine Vollendung in den guten Werken. So hängen vom Glauben und den guten Werken zuletzt Sündenvergebung, Heil und Glückseligkeit ab. Seeberg S. 112—117. Diese Christologie des Origenes bildet die Grundlage für die Anschauungen der griechischen Väter wie die Tertullians für das Abendland. So traten Pierius, Theognostus, Gregor Thaumaturgos, Dionysius Alex. in die Fufstapfen der Lehre des Origenes. Seeberg S. 129—133.

recht oft, namentlich bei den älteren Vätern, auch in einem verkehrten Verhältnisse der Abhängigkeit und Unterordnung unter die ersten erscheint. Zur Entschuldigung der Väter dient die Wahrnehmung, dafs das freilich in der heiligen Schrift ausgesprochene, aber an und für sich dem menschlichen Geiste so fernliegende Geheimnis der Trinität erst langsam dem menschlichen Geiste näher zu rücken begann, und zwar dies umsomehr, als wegen des anfänglichen Fehlens von Leugnern und Gegnern dieses Geheimnisses eine principielle Erforschung und Erklärung dieser Lehre nicht notwendig geworden war.

Des Clemens Lehre vom heiligen Geiste.

So ist auch die Lehre vom heiligen Geiste bei Clemens zwar entschieden vertreten, aber verhältnismäfsig wenig entwickelt, oder vielmehr wenig ausgenutzt. In der heiligen Dreifaltigkeit, die Clemens gelegentlich mit dem Ausdrucke Trias bezeichnet,[1] wird der heilige Geist an dritte Stelle gesetzt.[2] Wie das Blut die Kraft des Fleisches ist, so ist der heilige Geist die Kraft des Wortes.[3] Dem heiligen Geiste gebührt gleiche Anbetung wie dem Vater und dem Sohne, denn er ist Gott wie er;[4] die Trinität ist also ein wunderbares Geheimnis: Ein Vater aller, ein Logos von allem und ein heiliger Geist, und auch dieser ist wie jene überall.[5] Im dritten Buch des Pädagogen

---

[1] Str. V. 14. p. 156. In den Äufserungen Platos, sagt Cl. *οὐκ ἄλλως ἔγωγε ἐξακούω ἢ τὴν ἁγίαν τριάδα μηνύεσθαι κ. τ. λ.*

[2] Str. V. 14. p. 156: *τρίτον μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἅγιον πνεῦμα. τὸν δὲ υἱὸν δεύτερον κ. τ. λ.*

[3] Päd. II. 2. p. 409, 412: *ἰσχὺς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεύμα, ὡς αἷμα σαρκός. ἀναλόγως τοίνυν κίρναται ὁ μὲν οἶνος τῷ ὕδατι, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ πνεῦμα. καὶ τὸ μὲν εἰς πίστιν εὐωχεῖ, τὸ κρᾶμα, τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ, τὸ πνεῦμα. ἡ δὲ ἀμφοῖν αὖθις κρᾶσις ποτοῦ τε καὶ λόγου, εὐχαριστία κέκληται, χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλή. ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν. τὸ θεῖον κρᾶμα, τὸν ἄνθρωπον, τοῦ πατρικοῦ βουλήματος πνεύματι καὶ λόγῳ συγκίρναντος μυστικῶς. καὶ γὰρ ὡς ἀληθῶς μὲν τὸ πνεῦμα ᾠκείωται τῇ ἀπ' αὐτοῦ φερομένῃ ψυχῇ, ἡ δὲ σὰρξ τῷ λόγῳ, δι' ἣν ὁ λόγος ἐγένετο σάρξ.* Vgl. unten bei der Eucharistie.

[4] Päd. III. 12. p. 681.

[5] *ὦ θαύματος μυστικοῦ. εἷς μὲν ὁ τῶν ὅλων πατήρ, εἷς δὲ καὶ ὁ τῶν ὅλων λόγος, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἕν, καὶ τὸ αὐτὸ πανταχοῦ.* Päd. I. 6. Vgl. quis div. salv. 42. Str. V. 14.

schliefst Clemens mit einem schönen Gebete zur heiligen Dreifaltigkeit: Lafst uns Dank sagen und loben den einen Gott, Vater und Sohn, Sohn und Vater, unseren Pädagogen und Lehrer, Gottsohn mit dem heiligen Geiste, welcher durchaus eins ist, durch den alles ist, und durch den alles eins ist, dessen Glieder wir alle sind; ihm gehört Ehre in Ewigkeit. Er ist ganz gut und ganz schön, ganz weise und gerecht, ihm gebührt Ehre jetzt und in alle Ewigkeit.[1] Freilich finden sich neben diesen schönen Aussprüchen auch solche, welche den heiligen Geist (selbst auch den Sohn) den geschaffenen Geistern recht nahe rücken, und wenn auch die ausschliefsliche Göttlichkeit der drei Personen festgehalten wird, so begegnen wir doch auch wieder Ausdrücken, welche eine grofse Verwandtschaft zwischen Sohn und Geist mit den obersten Engeln anzudeuten scheinen. Auch Origenes hat diesen unglücklichen Standpunkt noch nicht vollständig überwunden.[2]

II.
Die eigentliche Ethik des Clemens.

1. Der Mensch und seine sittlichen Anlagen.

Art unserer Darstellungsmethode.

Nach der bisher näher dargelegten mehr dogmatischen Anschauung unseres Autors, aus der zugleich seine obersten ethischen Anschauungen und Grundprincipien hervorschauen, läfst sich die nähere Angabe seiner einzelnen sittlichen Auffassungen und die genauere Hervorhebung seiner moralischen Aufstellungen und Bestimmungen, die sich in dem bisher gegebenen grofsen Rahmen nunmehr deutlicher abheben, mit gröfserer Leichtigkeit und Nutzen verfolgen. Bei der Darstellung der Sittenlehre eines Schriftstellers mufs man sich selbstverständlich an das System halten, das der Autor selbst aufgestellt hat, oder falls er kein solches System aufgestellt hat, mufs man möglichst zurückgehen auf die Grund-

---

[1] Päd. III. 12. p. 680, 681: . . . *αἰτοῦντας εὐχαριστεῖν τῷ μόνῳ πατρί, καὶ υἱῷ, υἱῷ καὶ πατρί, παιδαγωγῷ καὶ διδασκάλῳ υἱῷ σὺν καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι. πάντα τῷ ἑνί. ἐν ᾧ τὰ πάντα κ. τ. λ.*

[2] Vgl. Harnack, gr. D. G. S. 584. Kahnis, Die Lehre vom hl. Geist. I. S. 326–331. Über Origenes s. Capitaine a. a. O. S. 39, 40.

gedanken und Lieblingsvorstellungen des Verfassers, um die er selbst seine anderen Lehren geordnet und gruppiert hat, und aus denen heraus er seine Einzellehren betrachtet und entwickelt. So mufs man beispielshalber, um vollständig der ethischen Anschauungsweise des Origenes gerecht zu werden, den obersten aller seiner Lehrsätze, die Unverlierbarkeit und Eigentümlichkeit der kreatürlichen Freiheit, zum Ausgangspunkte seiner ethischen Darstellung machen und von diesem Grundprincip aus alle näheren Lehren darlegen, und ähnlich müfste man bei Tertullian das kalte, rechtliche Verhältnis der Unter- und Überordnung, in welchem Gott und Welt zu einander stehen, hervorheben. Aber eine solche Darstellungsweise, so gerecht und natürlich sie ist, hat doch, abgesehen von manchen Schwierigkeiten und von der geringen Bedeutung, die sie im Grunde genommen praktisch nur hat, doch auch das Mifsliche, dafs sie sich eigentlich nur bei kurzen und zusammenfassenden Darstellungen gut ermöglichen läfst, bei ausführlicheren Erörterungen aber vollständig den Zusammenhang verwischt und die Übersicht erschwert. Es genügt daher und empfiehlt sich sogar für unsere Aufgabe, wenn wir, wie oben bereits geschehen, die obersten sittlichen Grundsätze unseres Autors deutlich hervorheben und den Einzelstoff in übersichtlicher Form genauer zur Verteilung bringen. Dabei wird sich von selbst Gelegenheit genug geben, die Ausgangspunkte der Sittenlehre des Clemens immer wieder hervorzuheben und jedesmal zu zeigen, wie seine Einzelvorstellungen von seinen obersten Leitsätzen abhängen oder auch gelegentlich mit diesen in Widerspruch stehen. Man könnte zwar auch auf die systematische Ordnung, die in den drei Hauptschriften des Clemens herrscht, hinweisen, aber bei der lediglich zeitweiligen Veranlassung, die die Reihenfolge und den Charakter dieser Werke bedingten, scheint es heute unverständlich, wenn man hierin, um dem Verfasser möglichst weit nachzugehen, ihm auch in der Anordnung seiner Lehren folgen wollte. Zudem gefällt eine mehr modern systematische Behandlung der Lehre eines alten Autors auch besser der Gewohnheit unserer Zeit und erleichtert die Übersicht und das Verständnis. Dafs trotzdem eine solche systematische Behandlung dogmengeschichtlich sein mufs, möglichst auf die Quellen

zurückgeht, aus denen der Autor geschöpft, und dafs sie zugleich die anderen Schriftsteller nach rückwärts und nach vorwärts und das Verhältnis des zu behandelnden Autors zu jenen in Betracht zieht, ist eine selbstverständliche Forderung.

Das Subjekt aller sittlichen Verantwortung ist der Mensch. War es oben angebracht, den höchsten Sittenrichter in seinem Verhältnis zu den sittlich befähigten Wesen kurz zu betrachten, so gehört an den Kopf der Bearbeitung einer Sittenlehre auch die Betrachtung der Anthropologie, da nur nach Kenntnisnahme der Wesenheit eines Menschen sich dessen sittliche Befähigung und Verpflichtung übersehen läfst.

Die Anthropologie bei den Gnostikern und Philosophen.

Bei den verschiedensten gnostischen Sekten[1] herrschte überall ein wirrer, unvereinbarer Dualismus, wie in der Lehre von Gott und dem Princip des Bösen, so auch in der Anthropologie;[2] ja man berief sich sogar auf das Wort Gottes, auf das Alte und Neue Testament, um für diese dualistischen Anschauungen nur ein Analogon zu haben. Selbst für manche Väter war diese gnostisch-dualistische Lehre eine gefährliche Klippe, an der vorbeizukommen nicht alle den rechten Weg fanden. So geriet Origenes, der wie kaum ein anderer durch die Betonung der Güte und Einheit Gottes sowie der menschlichen Freiheit die Gnostiker siegreich bekämpfte, so sehr in die idealistische Richtung der Neuplatoniker hinein, dafs er fortan ihrer sich nicht zu entringen verstand und zur Erklärung der thatsächlichen Existenz des Bösen nur die Präexistenz der Seelen und deren vorweltliche Sünde annahm, durch welche die erste Verschiedenheit aller Vernunftwesen wie auch der Menschen im besonderen entstanden sei. Clemens hat sich zwar von diesen Verirrungen durchaus ferngehalten, wenn auch manches philonische Element in seine Lehre hinübergekommen ist.[3]

[1] Vgl. Stöckl, Anthrop. II. S. 188, 189.

[2] So lehrten einige, der Mensch sei von zwei Principien geschaffen: *ἐντεῦθεν ἄλλοι τινες κινηθέντες, μικροὶ καὶ οὐτιδανοί, τὸν ἄνθρωπον ὑπὸ διαφόρων δυνάμεων πλασθῆναι λέγουσι, καὶ τὰ μὲν μέχρις ὀμφαλοῦ θειοδεστέρας τέχνης εἶναι, τὰ ἔνερθε δέ, τῆς ἥττονος. οὗ δὴ χάριν ὀρέγεσθαι συνουσίας* (coitus). Str. III. 4. p. 1133.

[3] Vgl. hier noch über Philo und dessen Anthropologie Daehne, Geschichtl. Darstellung. I. S. 288—340.

Einheit und Gleichheit der Menschennatur.

Von Natur sind alle Menschen, sofern sie eben Menschen sind, gleich.[1] Alle sind Geschöpfe eines und desselben göttlichen Willens.[2] Wiederholt eifert Clemens gegen die Lehre des Basilides und betont, das ganze Menschengeschlecht hat nur einen Gott und Schöpfer, alle Menschen haben dieselbe menschliche Natur und Wesenheit.[3] Natürlicherweise sind alle Menschen vor Gott gleich, wenn auch die einen durch persönliche Verdienste ihm mehr angehören als die anderen.[4] Mit Recht bezeichnen wir Christen uns also als Brüder, da wir ja alle Geschöpfe derselben Gottheit sind.[5] Wir sind aber weder Teile von Gott, noch

---

[1] *κρείττων μὲν ἄνθρωπος ἀνθρώπου οὐκ ἂν εἴη, καθὸ ἄνθρωπος πέφυκεν. κρείττων δὲ ὁ θεὸς τοῦ ἀνθρώπου κατὰ πάντα.* Str. II. 16. p. 1012. Auch die geschlechtliche Verschiedenheit hebt die Einheit der menschlichen Natur nicht auf: *οὐκ ἄλλην τοίνυν πρὸς τὴν ἀνθρωπότητα φύσιν ἔχει ἡ γυνή, ἄλλην δὲ ὁ ἀνήρ φαίνεται, ἀλλ' ἢ τὴν αὐτήν. ὥστε καὶ τὴν ἀρετήν . . . τὸ μὲν τοίνον τὴν αὐτὴν εἶναι φύσιν τοῦ θήλεος πρὸς τὸ ἄῤῥεν, καθὸ θῆλύ ἐστιν, οὐ φαμέν. πάντως γάρ τινα καὶ διαφορὰν ὑπάρχειν προσῆκεν ἑκατέρῳ τούτων δι' ἣν τὸ μὲν θῆλυ αὐτῶν, τὸ δὲ ἄῤῥεν γέγονεν τὸ γοῦν κυοφορεῖν καὶ τὸ τίκτειν τῇ γυναῖκι προσεῖναι φαμὲν καθὸ θήλεια τυγχάνει, οὐ καθὸ ἄνθρωπος κ. τ. λ.* Str. IV. 8. p. 1272. Trotz dieser allgemeinen Gleichheit beider Geschlechter nimmt doch der Mann die hervorragendste Stelle ein, wenigstens solange er nicht weibisch und verweichlicht ist: *κἂν βελτίους οἱ ἄῤῥενες τὰ πρῶτα ἐν πᾶσι φερόμενοι τυγχάνωσιν, ἐκτὸς εἰ μὴ καταμαλακισθεῖεν.* Str. IV. 8. p. 1276; VII. 3. p. 417; VI. 12. p. 321.

[2] *ἑνὸς γὰρ θελήματος ἔργον οἱ πάντες ἄνθρωποι.* Str. VII. 13. p. 512.

[3] *ἑνὸς γὰρ τὰ πάντα θεοῦ . . μιᾶς μὲν τῆς οὐσίας οὔσης, ἑνὸς δὲ τοῦ θεοῦ.* Str. IV. 26. p. 1376. So lehrte auch Basilides übereinstimmend mit Valentinian, dafs die einen von vornherein selig würden, die anderen nicht: *φύσει γὰρ σωζόμενον γένος ὑποτίθεται κ. τ. λ.* Str. IV. 12. p. 1297.

[4] Str. VII. 2.

[5] *ἤδη δὲ καὶ πάντας ἀνθρώπους, ἑνὸς ὄντας ἔργον θεοῦ, καὶ μίαν εἰκόνα ἐπὶ μίαν οὐσίαν περιβεβλημένους, κἂν τεθολμωμένοι τύχωσιν ἄλλοι ἄλλων μᾶλλον κ. τ. λ.* Str. VII. 14. p. 520. Der Gedanke, dafs alle Menschen Brüder sind, wird von Clemens nach verschiedenen Richtungen hin ausgedrückt: *ἀδελφοὶ δ' εἰσὶ τῷ ὄντι κατὰ τὴν κτίσιν τὴν ἐξειλεγμένην, καὶ κατὰ τὴν ὁμοήθειαν, καὶ κατὰ τὴν τῶν ἔργων ὑπόστασιν, τὰ αὐτὰ ποιοῦντες καὶ νοοῦντες καὶ λαλοῦντες ἐνεργήματα ἅγια καὶ καλά, ἃ ὁ κύριος αὐτὸς ἠθέλησεν ἐκλέκτους ὄντας φρονεῖν.* Str. VII. 12.

überhaupt von seinem Wesen; nicht natürliche Söhne Gottes sind wir, doch können wir durch Adoption seine Kinder werden.[1] Wir sind eigentlich nur ein opus eius voluntatis.[2] Wesentlich können wir ihm überhaupt nicht gleich werden, denn es ist ganz unmöglich, dafs das, was nur von der Adoption kommt, wesensgleich dem sei, was die Natur ist. Natürlicher Sohn und somit Gott allein wesensgleich ist nur der eingeborene Sohn Gottes, unser Herr.[3] Stehen wir zwar durch unsere menschliche Würde Gott dem Schöpfer nahe, so hat doch Gott uns unzählige Dinge gegeben, deren er selbst bei seiner Allvollkommenheit nicht bedarf. So gab er uns das Zeugungsvermögen, da er doch selbst ungezeugt ist; die Nahrung, deren er selbst doch nicht bedarf; das Wachstum, während er sich ewig gleichbleibt; die Möglichkeit des Todes und Greisenalters, da er doch des Todes und des Greisenalters nicht teilhaftig wird. So gab er uns Hände, Füfse, Mund und Augen und die verschiedenen Affekte, während er trotz der menschlichen Sprechweise der heiligen Schriften doch

---

p. 505. *ἀδελφοὺς οὐ τοὺς κατὰ πίστιν μόνον, ἀλλὰ καὶ τοὺς προσηλύτους λέγων. . . εἰ καὶ μὴ πάντας εἶναι, ἡμῖν γε αὐτοῖς δοκεῖν εἶναι ἀδελφοὺς* (= selbst wenn sie noch nicht wirklich als Gläubige oder Proselyten Brüder sind, sollen sie uns doch Brüder scheinen) *ἤδη δὲ καὶ πάντας ἀνθρώπους, ἑνὸς ὄντας ἔργον θεοῦ καὶ μίαν εἰκόνα, ἐπὶ μίαν οὐσίαν περιβεβλημένους.* Str. VII. 14. p. 520. Daher verlangt Cl. Päd. III. 11. 12 auch für Arme und Sklaven eine menschenwürdige Behandlung und tadelt die bisher übliche harte Behandlung der Knechte. Auch Cyprian (test. adv. Iud. III. 73) dringt auf milde Behandlung derselben. Allerdings haben diese gelegentlichen Mahnungen einzelner Schriftsteller noch nicht gleich allseitigen Erfolg gehabt. Über die Behandlung der Armen, Knechte und Sklaven in der alten Kirche vgl. Gafs S. 101—103. Zahn, Sklaverei und Christentum. Heidelberg 1879.

[1] *εἰ μή τις μέρος αὐτοῦ καὶ ὁμοουσίους ἡμᾶς τῷ θεῷ τολμήσει λέγειν . . κήδεται ἡμῶν* (θεὸς) *μήτε μορίων ὄντων αὐτοῦ, μήτε φύσει τέκνων . . εἰς υἱοθεσίαν καλεῖ, τὴν μεγίστην πασῶν προκοπήν.* Str. II. 16. p. 1012, 1013.

[2] *ἔργον τοῦ θελήματος αὐτοῦ.* Str. II. 16. p. 1073.

[3] *οὐκ ἐσμὲν δὲ ὡς ὁ κύριος, ἐπειδὴ βουλόμεθα μέν, οὐ δυνάμεθα δὲ . . οὐ κατ' οὐσίαν. ἀδύνατον γὰρ ἴσον εἶναι πρὸς τὴν ὕπαρξιν τὸ θέσει τῷ φύσει* (fieri enim non potest, ut id, quod est adoptione, sit essentia aequale ei, quod est natura). Str. II. 17. p. 1016.

schlechthin körperlos und affektlos ist.[1] In ähnlicher Weise war ja der Würde Gottes und seiner eigenen Göttlichkeit entprechend auch der Heiland seiner menschlichen Natur nach nicht eigentlich an die natürlichen Bedürfnisse gebunden. Lächerlich geradezu wäre es zu denken, dafs sein Leib als solcher die nötigen Dienstleistungen verlangt habe, um das Leben zu erhalten. Der Heiland afs nicht seines Leibes und Lebens wegen, denn er wurde durch seine göttliche Kraft erhalten, sondern um den Schein, als habe er keinen wahren menschlichen Leib, von sich abzuwehren. Haben doch wirklich später manche behauptet, er sei in einem blofsen Scheinleibe erschienen. Er war zudem vollständig frei von Leidenschaften und Affekten, von Lust und Schmerz.[2] Der Erlöser hat ja nur aus Liebe zu uns des menschlichen Leibes Niedrigkeit angenommen.[3]

Begriffsbestimmung des Menschen.

Für die nähere Darlegung des Begriffes Mensch ist die Untersuchung lehrreich, die sich im achten (allerdings angezweifelten) Stroma befindet.

Jedes Genus wird eingeteilt in die ihm zu subsumierenden Species. So gehört der Mensch zum Genus animal; bei der näheren Einteilung erscheinen hier die Arten sterblich und unsterblich. Da man nun die Gattungen, die zusammengesetzt erscheinen, immer in einfachere Arten zerlegen mufs, bis man zu der kommt, die weiter keine Teilung mehr zuläfst, so ergibt sich zunächst die Einteilung des animal mortale in animal terrestre et aquatile, des terrestre in volucre et pedestre. Dann teilt sich das pedestre wieder in rationis particeps und expers rationis. So gelangt man nach Ausscheidung alles Nötigen zum Begriffe Mensch als eines animal mortale, terrestre, pedestre, rationis particeps.[4]

[1] Str. V. 11. p. 104; VI. 16. p. 363; Fragm. M. p. 768.

[2] Str. VI. 9. p. 292. Vgl. oben S. 97 f. Nach diesem Vorbilde soll auch der Idealmensch, der christliche Gnostiker, seinen Leib und sein Leben zu vervollkommnen suchen. Str. VI. 9. p. 297.

[3] *ὃς διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν φιλανθρωπίαν σαρκὸς ἀνθρωπίνης εὐπάθειαν οὐχ ὑπεριδών.* Str. VII. 2. p. 412.

[4] *τὸν ὅρον τοῦ ἀνθρώπου ἀποδίδομεν, ὃς ἐστὶ ζῶον θνητόν, χερσαῖον, πεζόν, λογικόν.* Str. VIII. 6. p. 584. Sehr lehrreich ist auch die folgende Untersuchung über differentiae speciales (*ἰδικὰς διαφοράς*) und die Accidentien (*συμβεβηκότα*) und die res propriae (*οἰκείων πραγμάτων*).

Leib und Seele.

Der Mensch gehört zu den Sinnenwesen. Seiner ganzen Natur nach besteht er aus Leib und Seele. Es sind dies zwar zwei verschiedene, aber nicht einander entgegengesetzte Teile.[1] Allgemein wird anerkannt, daſs die Seele der vorzüglichere Teil, der Körper aber der niedrigerstehende sei, doch ist weder die Seele von Natur aus etwas (moralisch) Gutes, noch wiederum ist der Leib von Natur böse. Es gibt ja auch Mitteldinge, die (natürlich) weder gut noch böse sind.[2] Die vollständige Bethätigung des

---

Unter richtiger Berücksichtigung dieser Kriterien gelangt Cl. auch zur anderen Definition, wonach in der Fähigkeit zu lachen der Mensch vollständig von allen animalia abgeschlossen sei: animal rationis particeps, mortale, terrestre, pedestre, vi ridendi praeditum (*ζῶον λογικόν, θνητόν, χερσαῖον, πεζόν, γελαστικόν*) oder kurz homo est animal vi ridendi praeditum (*ἄνθρωπός ἐστι τὸ ζῶον γελαστικόν*). Str. VIII. 6. p. 584. Obgleich also z. B. homo et bos quatenus est animal (= essentia animata, *οὐσία ἔμψυχος, ζῶον*), Synonyma sind, so sind sie doch schon allein durch diese genauere Bestimmung vollständig auseinandergehalten. Str. VIII. 11. p. 592. — Diese Darstellung zeigt sicher auch, daſs Aristoteles unserem Clemens nicht so unbekannt ist, wie manche annehmen wollen. — Bei der näheren Frage nach dem Begriff animal, speciell bei der Frage, ob der Fötus im Mutterleibe den Namen animal verdiene, ergeht Clemens sich in weitläufigen Abzweigungen. Er statuiert hier auch verschiedene Arten Seelen und berichtet, daſs Plato die Pflanzen „Lebewesen" nenne, weil sie die dritte Art Seele, nämlich die, welche begehrt, habe (*τὰ φυτὰ ζῶα καλεῖ . . . τῆς ψυχῆς εἴδους τοῦ ἐπιθυμητικοῦ μόνον μετέχοντα*). Aristoteles gibt den Pflanzen die natürliche und ernährende Seele, nennt sie aber nicht Lebewesen, weil sie der sinnlichen Seele nicht teilhaftig sind: *τῆς φυσικῆς* (soll nach der lat. Anm. wohl heiſsen *φυτικῆς* = animae vegetantis, vgl. eth. Nic. I. 13. de anima II. 4) *τε καὶ θρεπτικῆς ψυχῆς μετέχειν οἴεται τὰ φυτά, ζῶα δ' ἤδη προσαγορεύειν οὐκ ἀξιοῖ. τὸ γὰρ δὴ τῆς ἑτέρας ψυχῆς τῆς αἰσθητικῆς μετέχον τοῦτο μόνον ἀξιοῖ καλεῖσθαι ζῶον.* Die Stoiker nennen die bloſs vegetative Kraft nicht Seele (*οὐ τὴν φυτικὴν δύναμιν ἤδη ψυχὴν ὀνομάζουσιν*). Nach der Ansicht Platos ist also die Pflanze animata et animal (*ἔμψυχον καὶ ζῶον*), nach der Meinung des Aristoteles noch kein *ζῶον*, wohl aber *ἔμψυχον*. Nach der Meinung der Stoiker *οὔτε ἔμψυχον, οὔτε ζῶόν ἐστι τὸ φυτόν.*

[1] *ἐχρῆν δὴ οὖν τὴν σύνθεσιν τοῦ ἀνθρώπου, ἐν αἰσθητοῖς γενομένην, ἐκ διαφόρων συνεστάναι, ἀλλὰ οὐκ ἐξ ἐναντίων, σώματός τε καὶ ψυχῆς.* Str. IV. 26. p. 1376.

[2] *οὔτε ἀγαθὸν ἡ ψυχὴ φύσει, οὔτε αὖ κακόν φύσει τὸ σῶμα. οὐδὲ μήν, ὃ μή ἐστιν ἀγαθόν, τοῦτο εὐθέως κακόν. εἰσὶ γὰρ οὖν καὶ*

Menschen ist durch das einmütige Zusammen- und Nebeneinanderwirken dieser beiden Teile bedingt. So ist z. B. das Wollen eine Thätigkeit der Seele, das Handeln aber geht nicht ohne den Körper.[1]

Verachtung des Leibes bei den Irrlehrern.

Die Würde und natürliche Güte des Leibes war von den verschiedensten Irrlehrern geleugnet worden, ja es gab sogar Häretiker, die behaupteten, man müsse den Körper mifsbrauchen und ihn den schändlichsten Lüsten preisgeben.[2] Die Marcioniten behaupteten, alle Materie sei böse.[3] Clemens nennt zwar, ähnlich wie Philo, und wie später durchgängig die Neuplatoniker thaten, den Körper cadaver und unterstellt ihn regelmäfsig der Seele, aber er verteidigt doch seine natürliche Güte und Würde.[4]

Auffassung und Verteidigung der Leiblichkeit bei Tertullian.

Wohl kein Kirchenschriftsteller hat gegen die häretische Verachtung und Herabwürdigung des Körpers sich so energisch erhoben wie Tertullian. Nach ihm stehen Seele und Leib in engster Verbindung. Die Seele ist das Lebensprincip des Leibes, aber es gibt nach Tertullian auch keine Thätigkeit der Seele, die nicht zugleich durch das Fleisch vermittelt und bedingt wäre.[5] Wirklich keiner hat die Würde des Leibes so schön hervorgehoben

---

μεσότητές τινες καὶ προηγμένα καὶ ἀποπροηγμένα ἐν τοῖς μέσοις. Str. IV. 26. p. 1373. Über diese philosophische Unterscheidung vgl. unten bei den indifferenten Dingen.

[1] *ἔργον δὲ τὸ μὲν βούλεσθαι ψυχῆς, τὸ πράττειν δὲ οὐκ ἄνευ σώματος.* Str. II. 6. p. 962.

[2] Die Anhänger des Nikolaus behaupteten fälschlich, er lehre *δεῖν παραχρῆσθαι τῇ σαρκί.* Str. II. 20. p. 1061. Vgl. Constit. apost. VI. 10.

[3] *κακὴν λογίζεσθαι τὴν ὑλην.* Str. III. p. 1124. *οἱ μὲν ἀπὸ Μαρκίωνος κακὴν τὴν γένεσιν ὑπειλήφεσαν . . . φύσιν κακὴν ἐκ ὕλης κακῆς.* Str. III. p. 1113.

[4] *δι' ἐπιθυμίαν κολακευόντων τὸν ἡμέτερον νεκρόν.* Str. III. 5. p. 1145. Str. III. 4. p. 1129: *νεκρὸν οὐκ ἔχων μεμιασμένον.* Der Erlöser selbst, das Haupt der Kirche, hat ja in einem menschlichen Leibe gewandelt. Str. III. 17. p. 1207. Clemens spricht vom Leibe auch als der caruncula (*διὰ τὸ μηκέτι ἐπιπροσθέσθαι σαρκίῳ*), durch welches die Seele immerhin gehindert werde auf Erden, so dafs die Seelen nach Ablegung des Leibes eine reinere Erkenntnis haben: *καὶ ταῦτα καθαρώτερον διορᾶν δυναμένων τῶν σωμάτων ἀπηλλαγμένων ψυχῶν, κἂν πάθεσιν ἐπισκοτῶνται διὰ τὸ μηκέτι ἐπιπροσθέσθαι σαρκίῳ.* Str. VI. 6. p. 268, 269.

[5] De res carn. c. 15. Vgl. Stöckl, Gesch. d. Phil. S. 266.

wie eben Tertullian, der das Fleisch den Angelpunkt des Heiles nennt und alle Gnade erst auf das Fleisch wirken läfst. Ohne den Körper gäbe es keine Jungfräulichkeit und keine Erlösung. Die Gnostiker behaupteten, die Erlösung in Christo bestehe in der Befreiung der Seele vom Leibe, das Fleisch sei daher vollständig und allein von der Erlösung ausgenommen. Demgegenüber betont Tertullian, die Erlösung wie auch die persönliche Aneignung derselben sei eben durch den Leib bedingt. Alle Gnade wirkt zuerst auf den Leib und dadurch auf die Seele. So wird in der Taufe der Leib abgewaschen und dadurch die Seele gereinigt; in der Buſse wird der Leib durch die Auflegung der Priesterhand beschattet und dadurch die Seele geheiligt, das Fleisch genieſst den Leib des Herrn, und die Seele wird dadurch mit Gott genährt, das Fleisch ist also wirklich der Angelpunkt des Heiles.[1] Trotzdem ist nach Tertullian der Körper kein selbständiger Teil des Menschen bezüglich des sittlichen Lebens, sondern nur Organ der Seele.[2]

Ansichten anderer Väter.

Auch Clemens hat trotz mancher Abhängigkeit von Philo[3] über den Körper und die Behandlung desselben gemäſsigtere Grundsätze als manche andere Lehrer, wozu aber der Widerspruch gegen die Gnostiker, die den Körper für den Sitz alles Bösen erklärten, beitrug.[4]

[1] De res. carn. c. 51. Stöckl a. a. O. Vgl. Stöckl, Anthrop. II. S. 243. Ludwig S. 7 ff.

[2] Ludwig S. 2.

[3] Nach Philo ist der Mensch ein Doppelwesen teils aus dem Reiche des Lichtes, teils dem der Finsternis herstammend. Dem Leibe nach ist er ein Gebilde aus Erde, welches eine Bürde für den Geist ist, ein Gefängnis, das ihm den Ausflug zum himmlischen Vaterlande verschlieſst, ein Grab der Seele. So scheint die Erschaffung des Menschen oder vielmehr die Verleiblichung der pneumatischen, präexistierenden Seele ein Herabsinken in eine inadäquate Sphäre. Lebensaufgabe des Menschen ist deshalb die Befreiung von den Banden des Leibes und seiner Lüste (*φυγὴ ἐκ τοῦ σώματος*). Durch Erkenntnis und Ascese soll er ins Reich der Ideen empordringen, zur Gemeinschaft mit dem zurückkehren, mit welchem er von Natur wesensverwandt ist. Das kann er nur mit Hilfe des göttlichen Lichtes, der Weisheit und des Logos, und nur dem Weisen und Tugendhaften gelingt dieses. Thomasius, D. G. S. 67, 68.

[4] Münscher S. 119. Der hl. Irenäus hatte in ähnlicher Weise sie schon bekämpft. Stöckl, Gesch. d. Ph. S. 245.

Auch Origenes folgt in dieser Anschauung seinem Meister, was für ihn gewissermafsen eine Inkonsequenz ist. Wenn die Philosophen, besonders die Neuplatoniker und Gnostiker, die Materie als Sitz des Bösen erklärten und an sich böse nannten, so mufste freilich dieser Grundsatz bei den Kirchenvätern fortfallen, weil sie ja die Welt und jede Materie als von Gott geschaffen erklärten. Origenes betrachtet die Welt und Materie an sich als durchaus frei von aller Schlechtigkeit, obgleich er doch die geschaffene Materie und Welt nur als Strafe und Strafort für die gefallenen Geister hinstellt. Auch Gregor von Nyssa, der sich vielfach auf Origenes stützt, hat neuplatonische Ansichten über die Natur des Körpers, wenn er auch über die Würde des menschlichen Leibes durchaus nach christlicher Auffassung urteilt.[1]

Natürliche Würde des Menschen bei Clemens.

Nach Clemens hat der Schöpfer schon durch die äufsere Gestalt und Einrichtung des Körpers dessen Wert und Würde kenntlich gemacht. Hat doch der Schöpfer dem Menschen den Leib so eingerichtet, dafs er zum Himmel aufschaut, sind doch die Sinnesorgane so eingerichtet, dafs sie zur Erkenntnis, und die Glieder und Teile so zweckmäfsig eingerichtet und geordnet, dafs sie zum sittlich Guten, nicht zur sinnlichen Lust thätig sein sollen.[2]

Wir erhalten unsern menschlichen Leib durch die Zeugung; die Substanz des menschlichen Körpers ist das Blut.[3]

[1] Stöckl, Gesch. d. Phil. S. 28 f. Hilt, Die Lehre des hl. Gregor von Nyssa vom Menschen. Köln 1890.

[2] Str. IV. 26. p. 1373. Die individuelle Beschaffenheit des Körpers verschlägt wenig, doch trägt ein wohlgefestigter und wohlgebauter Körper viel zur Thätigkeit des Geistes bei: *ἡ τοῦ σώματος εὐαρμοστία συμβάλλεται τῇ διανοίᾳ πρὸς τὴν εὐφυΐαν.* Deshalb sagt Plato de republ. III. mit Recht: *ἐπιμελεῖσθαι σώματος δεῖν ψυχῆς ἕνεκα ἁρμοσίας.* Str. IV. 4. p. 1232; IV. 5. p. 1233.

[3] Nach Päd. I. 6. p. 308 geschieht die Gestaltung des Embryo durch den Samen, der sich mit dem reinen Reste des Menstruationsblutes vermischt. Durch die Kraft des Samens gerinnt das Blut, und dadurch wird der Gestaltungsprozefs hervorgerufen. Hierzu gehört aber nicht bloſse Berührung, sondern wirkliche Mischung des Samens und Blutes. Die schleimige Feuchtigkeit in utero matris hält den Samen fest und bringt ihn zum Keimen. So ist das Wesen des Zeuglings anfangs eine feuchte, milchähnliche Stoffmasse, geht allmählich in Blut über, verwandelt sich in

Berührt der Mensch sich auch in manchen Punkten mit dem Tiere, so besitzt er doch eine viel reinere und höhere Wesenheit als alle übrigen Sinnenwesen.[1] Freilich erhält der Leib erst seine wahre Bedeutung durch die Seele, denn die Seele steht höher als der Leib.[2] Der Leib ist ja an sich ohne die Seele nur Erde und Staub;[3] er ist vergänglich und wandelbar.[4] Alle Philosophen sind darin einig, dafs der Körper aus Erde besteht.[5] Die Seele dagegen ist das Bestimmende beim ganzen Menschen, sie ist es, durch die der Leib besteht.[6] Die Beschaffenheit der Seele gibt jedem Menschen den ihm eigenen Charakter.[7] Die Seele ist einfach, rein unkörperlich, unterliegt an sich nicht dem Einflufs der Materie, so dafs z. B. in den Wassern der Sündflut

Die Seele.

Fleisch und bekommt durch die Verbindung mit dem warmen Mutteratem Gestaltung und Leben.

[1] *καθαρωτέρας οὐσίας παρὰ τὰ ἄλλα ζῶα μετασχών.* Str. V. 13. p. 129.

[2] *ψυχὴ σώματος ἐντιμότερον.* Str. I. 27. p. 917; IV. 26. p. 1373.

[3] *γῆ δὲ καὶ σποδὸς τὸ σῶμα ἄνευ πνεύματος.* Str. III. 6. p. 1149; *γεώδει σώματι.* Str. V. 1. p. 17.

[4] *ἀλλ' οὐδὲ ἡμεῖς ἀντιλέγομεν τῇ γραφῇ, ὅτι φθαρτὰ ἡμῖν τὰ σώματα καὶ φύσει ῥευστά.* Str. III. 12. p. 1188.

[5] *γήϊνον μὲν οἱ φιλόσοφοι παρ' ἕκαστα τὸ σῶμα ἀναγορεύουσιν.* Str. V. 14. p. 149.

[6] Cl. spricht hier gegen die, welche aus der Sünde Adams die Geburt schmähen, sie müssen folglich sagen, *τὴν γένεσιν εἶναι κακήν, οὐ τὴν τοῦ σώματος μόνην ἀλλὰ καὶ τὴν τῆς ψυχῆς, δι' ἣν καὶ τὸ σῶμα.* Hier ist natürlich der Generatianismus im Sinne des Cl. ausgeschlossen. Str. III. 16. p. 1201. Str. IV. 23. p. 1360: *ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος ἁπλῶς οὗτος κατ' ἰδέαν πλάσσεται τοῦ συμφυοῦς πνεύματος. οὐδὲ γὰρ ἀνείδεος, οὐδ' ἀσχημάτιστος ἐν τῷ τῆς φύσεως ἐργαστηρίῳ δημιουργεῖται, ἔνθα μυστικῶς ἀνθρώπου ἐκτελεῖται γένεσις, κοινῆς οὔσης καὶ τῆς τέχνης καὶ τῆς οὐσίας. ὁ δὲ τίς ἄνθρωπος κατὰ τύπωσιν τὴν ἐγγινομένην τῇ ψυχῇ, ὧν ἂν αἱρήσηται, χαρακτηρίζεται κ. τ. λ.* — Am deutlichsten von allen Vätern bezeichnet wohl Augustinus die spätere Lehre der Schule, dafs die Seele die Natur des Leibes bestimme und specifiziere: tradit speciem anima corpori, ut sit corpus, in quantum sit. De immortal. anim. c. 15. Stöckl, Gesch. d. Phil. S. 302.

[7] *τὸ γὰρ εἶδος ἑκάστου ὁ νοῦς, ᾧ χαρακτηριζόμεθα . . . ᾗ καὶ θεοειδὴς καὶ θεοεικελὸς ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ κατὰ ψυχήν. ὁ δὲ αὖ θεὸς ἀνθρωποειδής.* Str. VI. 9. p. 293.

die Seele an sich keinen Schaden litt.[1] Mit dieser Ansicht steht Clemens zunächst im Gegensatz zu seinem Zeitgenossen Tertullian, der alles, was überhaupt existiert, Seele, Geist und Gott, sich nicht anders als körperlich vorstellen kann.[2] Tertullian legt sodann der Seele ausdrücklich Körper und Glieder bei, doch läfst er die vollkommene Thätigkeit der Seele durch ihre Verbindung mit dem Leibe bedingt sein.[3] Bekanntlich hatten besonders die Stoiker, auf die Tertullian sich stützt, die Körperlichkeit der Seele behauptet und mit Beweisen zu bekräftigen gesucht. So sah die Stoa besonders in der Trennung der Seele vom Leibe beim Tode den Beweis für die Körperlichkeit der Seele, da das Unkörperliche vom Körper nicht berührt und nicht getrennt werden könne.[4] Auch Origenes konnte sich die Seele nicht anders als mit einem wenn auch zarten geistigen Körper behaftet denken. Er konnte, wie sehr er auch die Immaterialität und Geistigkeit der Seele betonte, sich doch überhaupt keine geschaffene Substanz ganz ohne Körper denken. Ganz ohne Körper ist nach seiner Ansicht nur der allein ungeschaffene Geist, nämlich Gott. Zur richtigen Beurteilung der Ansicht des Origenes mufs eigens beachtet werden, dafs er diese höhere verklärte Leiblichkeit ausdrücklich auch schon den präexistierenden Seelen zuschrieb. Diesen feinen ätherischen Leib behalten sodann auch die Seelen nach dem Verlassen des Körpers bei; es ist hierbei jedoch wieder zu

Körperlichkeit der Seele bei Tertullian und den Stoikern.

Origenes.

---

[1] *Ἕπεται δὲ καὶ τὸ λεπτομερέστερον, ἡ ψυχή, οὐκ ἄν ποτε πρὸ τοῦ παχυμερεστέρου, ὕδατος, πάθοι τι δεινόν, διὰ λεπτότητα καὶ ἁπλότητα, μὴ κρατουμένη[ς], ἢ καὶ ἀσώματος προσαγορεύεται.* Str. VI. 6. p. 273.

[2] Omne quod est, corpus est sui generis. De carne chr. 11. Quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est. Adv. Prax. 7. Corpus est anima. De anima 5. Diese Ansicht Tertullians, die Augustin als deliramenta tremenda non ridenda bezeichnet, führte ihn so weit, dafs er bei Gott sogar einen Unterschied von Leib und Seele machte und vollständig anthropomorphistische Vorstellungen von ihm hatte. Vgl. Stöckl, Anthr. II. 217, 222. Loofs, D. G. S. 90.

[3] De res. carn. 33: Etsi habet corpus, etsi habet membra; qua proinde illi non sufficiunt ad sentiendum plene, quemadmodum nec ad agendum perfecte. Vgl. das. c. 17. Stöckl, Anthr. II. 232. Ludwig S. 4.

[4] Nemes. de nat. hom. 2. p. 34. Ludwig S. 5.

[5] Vgl. Capitaine S. 23. Stöckl, Gesch. d. Phil. S. 257.

bemerken, dafs dieser Seelenkörper durchaus nicht mit der Seelensubstanz zusammenfällt.[1] Überhaupt fiel die Vorstellung einer völlig körperlosen, rein geistigen Substanz den Vätern schwer: so bezeichnet Laktanz die Seele als eine lichtartige, feurige Natur.[2] Hilarius scheint von den Anschauungen Tertullians beeinflufst zu sein: er bezeichnet die Seele zwar als einfache, immaterielle Natur, betrachtet sie aber anderwärts doch als ein körperliches Wesen.[3] Ambrosius bezeichnet die Seele als ein unsichtbares und unkörperliches Wesen, letzteres aber nur im Vergleich mit unserem gröberen Leibeskörper.[4] Auch Augustinus hat hier nicht ganz die richtige Lehre. Er setzt die Menschenseele der Art nach gleich mit den Engeln, schreibt aber auch den Engeln einen, wenn auch vollkommeneren und reineren Leib zu.[5]

Die übrigen Väter.

Wenn Clemens auch die Ansicht des Tertullian von dem groben Seelenleibe nicht teilt, so steht er doch bezüglich der hier vorliegenden Anschauung auf dem Standpunkte der angeführten Väter. Clemens denkt sich die Seele als körperlich. Als nächster Beweis hierfür gilt ihm, dafs ja sonst die Seelen im Jenseits keine Strafe empfinden könnten.[6] Auch aus dem Gleichnisse vom armen Lazarus ergibt sich, dafs die Seele körperlich sei, weil ihr in diesem Gleichnisse ausdrücklich Glieder zugeschrieben werden. „Animam esse corpoream per membra corporea liquido ostenditur.“[7] Ähnliches gilt von den Dämonen und Engeln. Die Dämonen werden zwar körperlos hingestellt, nicht zwar, als

Körperlichkeit der Seele bei Clemens.

[1] De Princ. II. 2. 2: Si vero impossibile est, hoc ullo modo affirmari, id est, quod vivere praeter corpus possit ulla alia natura, praeter patrem, filium et spiritum sanctum, necessitas consequentiae ac rationis coarctat intelligi, principaliter quidem creatas esse rationabiles creaturas, materialem vero substantiam opinione quidem et intellectu solum separari ab eis, et pro ipsis vel post ipsas effectum videri, sed numquam sine ipsa eos vel vixisse, vel vivere. Vgl. Cels. VII. 32. II. 60, 62. Stöckl, Anthrop. S. 198.

[2] Stöckl, Gesch. d. Phil. S. 270.

[3] Stöckl a. a. O. S. 286.

[4] Secundum crassiorem dico nostri corporis substantiam. Stöckl a. a. O. S. 287.

[5] Stöckl a. a. O. S. 300.

[6] Exc. ex script. Theodot. XIV. p. 664: *ἀλλὰ καὶ ἡ ψυχὴ σῶμα. πῶς δὲ αἱ κολαζόμεναι ψυχαὶ συναισθάνονται, μὴ σώματα οὖσαι.*

[7] *διὰ τῶν σωματικῶν μελῶν σῶμα εἶναι δείκνυται ἡ ψυχή.* A. a. O.

ob sie überhaupt keinen Körper hätten (sie haben doch eine Gestalt [*σχῆμα*] und empfinden deshalb auch die Strafe), sondern nur vergleichungsweise nennt man sie körperlos. Auch die Engel haben ja einen Leib, denn sie sind sichtbar.[1]

Weitere Bestimmungen der Seele.

Alle Seelen sind unsichtbar (d. h. für die Augen der Sinne), nicht nur die vernünftigen, sondern auch die Seelen der vernunftlosen Lebewesen. Sind die Seelen auch mit dem Leibe verbunden, so wird der Leib doch hierdurch niemals ein Teil der Seele selbst, sondern nur deren Werkzeug.[2] Da die Seelen an sich geschlechtslos sind, so hört nach der Trennung der Seele vom Leibe das Eheleben auf, da es dann eben keine Geschlechtsverschiedenheit mehr gibt.[3] Im jenseitigen Leben haben die Seelen eine reinere Empfindung und vollkommenere Erkenntnis,[4] sie bedürfen dann der irdischen Dinge und Künste nicht mehr und lassen deshalb im Tode gern alles auf der Erde zurück.[5]

Unsterblichkeit der Seele.

Die Seele ist unzerstörbar und unsterblich,[6] auch die Seelen

---

[1] *καὶ οἱ ἄγγελοι σώματά εἰσιν. ὁρῶνται γοῦν.* A. a. O. p. 665. Vgl. unten S. 132 Anm. 1.

[2] *ψυχαὶ μὲν γὰρ ἀόρατοι, οὐ μόνον αἱ λογικαί, ἀλλὰ καὶ αἱ τῶν ἄλλων ζώων. τὰ δὲ σώματα αὐτῶν μέρη μὲν αὐτῶν οὐδέποτε γίνεται τῶν ψυχῶν, ὄργανα δέ, ὧν μὲν ἐπιζήματα, ὧν δὲ ὀχήματα, ἄλλων δὲ ἄλλον τρόπον κτήματα.* Str. VI. 18. p. 396.

[3] *μετὰ τὴν ἀπόθεσιν τῆς σαρκός . . τῇ ἰδιότητι τῶν σχημάτων. αὐταὶ γὰρ καθ' αὑτὰς ἐπίσης εἰσι ψυχαί. αἱ ψυχαὶ οὐθέτεραι, οὔτε ἄῤῥενες, οὔτε θήλειαι.* Str. VI. 12. p. 321. Man beachte, dafs aus dieser Stelle allein schon eine gewisse Körperlichkeit der Seele gelehrt wird. Tertullian hat die sonderbare Ansicht, dafs nach der Auferstehung das weibliche Geschlecht in das männliche übergehen wird. De hab. muliebr. 2. Stöckl, Anthrop. II. S. 245.

[4] *καὶ ταῦτα καθαρώτερον διορᾶν δυναμένων τῶν σωμάτων ἀπελλαγμένων ψυχῶν.* Str. VI. 6. p. 268.

[5] *ἵνα καὶ τὰς ἀποβλήτους τῶν ἐν τῷ βίῳ τέχνας τὰς κειμένας καὶ μενούσας μετὰ τὴν ἔξοδον τῆς ψυχῆς χαμαί, μὴ ἄνευ τῆς θείας δυνάμεως ἐννοῆσαι δίδοσθαι.* Str. VI. 17. p. 384, 385.

[6] Corruptibilis igitur est anima, quae cum corpore simul profunditur, ut quidam putant. Fragm. ex adumbr. in I. Petr. epist. M. p. 730. *αἱ ψυχαὶ τὸ ζῆν ἔχουσι, κἂν χωρισθῶσι τοῦ σώματος, καὶ τὸν εἰς αὐτὸ εὑρεθῶσι ποθὸν ἔχουσαι* (jedenfalls Auferstehung) *εἰς τὸν τοῦ θεοῦ κόλπον φέρονται ἀθάνατοι.* Fragm. ex libr. de anima. M. p. 732. *Ἕπεται δὲ τούτοις* (= aus der Lehre der Dichter und Philosophen bes. Platos über

der Gottlosen, denen es doch viel besser wäre, wenn sie auflösbar und nicht unsterblich wären.[1]

Ansichten der Philosophen und Kirchenlehrer, ob die Seele an sich unsterblich sei.

Darüber, ob die Seele an sich unsterblich sei, schwanken die Ansichten der Philosophen und kirchlichen Autoren. Plato faſst die Seele ihrer Natur nach als ungeworden und unsterblich, weil sie den Grund der Bewegung in sich selbst habe.[2] Nach Justinus,[3] Irenäus,[4] Theophilus,[5] Tatian[6] ist die Seele nicht wesenhaft, das heiſst aus sich selbst unsterblich, sondern nur durch die Teilnahme an Gott, dem absoluten Leben. Zöge sich dieses zurück, so träte die Möglichkeit ihrer Auflösung ins Nichts ein. Arnobius, der das Wesen der Seele als ein Mittleres zwischen dem Göttlichen und Sinnlichen auffaſst, bekämpft deshalb die platonische Ansicht, daſs die Seele ihrer Natur nach unsterblich sei, und leitet die Unsterblichkeit der Seele von göttlicher Gnadengabe ab, obgleich zwar nicht Gott, sondern ein tief unter ihm stehendes Wesen die Seele hervorgebracht habe.[7] Ähnlich schreibt Laktantius die Unsterblichkeit der Seele nur der erhaltenden Thätigkeit Gottes zu.[8] Dagegen rechnen Tertullian und Origenes, besonders auch Augustinus, die Unsterblichkeit zu den wesentlichen, deshalb unverlierbaren Eigenschaften der Seele, und leiten

---

die Fegfeuerstrafen) *τὴν ψυχὴν εἶναι ἀθάνατον.* Str. V. 14. p. 133. Vgl. Str. VI. 2. p. 244: *παρὰ Πυθαγόραν τὴν ψυχὴν ἀθάνατον εἶναι Πλάτων ἔσπαρκεν.*

[1] *ἀθάνατοι πᾶσαι αἱ ψυχαί, καὶ τῶν ἀσεβῶν, αἷς ἄμεινον ἦν μὴ ἀφθάρτους εἶναι. κολαζόμεναι γὰρ ὑπὸ τοῦ ἀσβέστου πυρὸς ἀπεράντῳ τιμωρίᾳ καὶ μὴ θνήσκουσαι ἐπὶ κακῷ τῷ ἑαυτῶν τέλος λαβεῖν οὐκ ἔχουσιν.* Fragm. ex Cl. libro de anima. M. p. 752. Vgl. hierüber Becker, Das philosophische System Platons in seiner Beziehung zum christlichen Dogma. Freiburg 1862. S. 128 ff.

[2] Schwane D. G. I. S. 79, 81.

[3] Iustin. dial. c. V, 6: *εἰ ζῇ (ἡ ψυχή), οὐ ζωὴ οὖσα ζῇ, ἀλλὰ μεταλαμβάνουσα ζωῆς.*

[4] Iren. II. 34. 4: Anima ipsa quidem non est vita, participatur autem a Deo, sibi praestitam vitam.

[5] Theoph. ad Autol. II. 24, 27: *οὔτε οὖν ἀθάνατον αὐτὸν ἐποίησεν, οὔτε μὴν θνητόν, ἀλλά . . . δεκτικὸν ἀμφοτέρων.*

[6] Tat. c. 13. Vgl. Seeberg D. G. S. 77 Anm. 2. Thomasius D. G. S. 401.

[7] Stöckl, Gesch. d. Phil. S. 268.

[8] Stöckl a. a. O. S. 271.

dies zum Teil aus ihrer Gottverwandtschaft ab. Es gilt Origenes als unzweifelhaft, dafs die Seele von Natur aus unsterblich ist, denn sie ist eine geistige Natur, gewissermafsen gleicher Natur mit dem heiligen Geiste und mufs deshalb auch unsterblich sein wie dieser. Die natürliche Unsterblichkeit der Seele folgt ferner aus dem Wesen der göttlichen Güte, die den Vernunftwesen ewig sich offenbaren mufs, ferner aus der Ebenbildlichkeit mit dem Logos, die sich auch auf dessen Ewigkeit erstreckt.[1] Tertullian beruft sich Heiden und Häretikern gegenüber auf die Stimmen der Natur, auf das Wohlwollen gegen unsere Verstorbenen, auf die Furcht vor dem Tode, auf die Ruhmbegierde, durch welche wir natürlicherweise über die Unsterblichkeit der Seele aufgeklärt werden.[2] Ebenso beweist Augustinus die natürliche Unsterblichkeit der Seele mit einer Anzahl natürlicher, rein philosophischer Gründe, die zum Teil dem Plato entnommen sind.[3]

Begriff des Geistes.

Auf ähnlichem Standpunkte wie die vorstehenden Väter steht wohl auch Clemens, wenngleich er selbst wenig auf diese rein theoretische Frage eingeht. Seine praktische Anschauung ist ja hier auf dieselben Gründe gestützt wie auch bei Origenes. Die nähere Betrachtung des Begriffes Geist bei Clemens kann hier nur einiges Licht verbreiten. Er fafste den Geist als substantia tenuissima materiae et formae expers.[4] Danach hätte, wie sich schon aus sonstigen Bestimmungen ergibt, Clemens die Seele auch richtig als Geist gefafst. Wenn nun Origenes, der die

---

[1] Vgl. Capitaine S. 22 Anm. 3. Stöckl, Gesch. d. Ph. S. 258. Stöckl, Anthrop. II. S. 197.

[2] Stöckl a. a. O. S. 266, 267. Anthrop. II. 235.

[3] Stöckl a. a. O. S. 303. 304.

[4] *πνεῦμα μὲν ἔστι λεπτὴ* (philonisch!) *καὶ ἄϋλος καὶ ἀσχημάτιστος ἐκπορευτικὴ ὕπαρξις.* Fragm. M. p. 768. Daselbst p. 770 wird unter den Fragm. aus dem Buche des Cl. de providentia eine andere Definition des Geistes erwähnt: Spiritus est proprie substantia, incorporea et incircumscripta. Incorporeum vero est, quod non constat corpore, vel quod non est secundum longum, latum et profundum. Incircumscriptum est id, quod non est locus; nullus etenim locus est per omnia in omnibus, ac totum in quolibet, atque in se ipso idem. Den griechischen Text siehe oben S. 76 Anm. 5. Diese Auffassung des Geistes bezieht sich hier auf Gott, kommt aber selbstverständlich entsprechend auch dem geschaffenen Geiste zu.

Geistigkeit der Seele aus deren Fähigkeiten, namentlich aus deren übersinnlicher Erkenntniskraft zu beweisen sucht,[1] aus der Geistigkeit der Seele darthut, dafs sie deshalb von Natur unsterblich sein müsse, so hat Clemens vielleicht in diesem Punkte ähnliche Anschauungen gehabt.

Sitz der Seele.

Die bei den heidnischen Philosophen viel angeregte Frage nach dem Sitz der Seele im Leibe[2] wird auch von Clemens einmal flüchtig erwähnt, ohne dafs er eine nähere Besprechung gibt.[3] An einer anderen Stelle setzt er mit den Stoikern den Sitz der Seele in die Brust.[4] Augustinus schlofs, die Geistigkeit der Seele vorausgesetzt, aus der Empfindlichkeit des Körpers an allen seinen Teilen und der Wahrnehmung dieser Empfindungen, dafs die Seele ganz in allen Teilen des Leibes gegenwärtig sei.[5]

Weil die Seele das Wichtigere, Bestimmende ist, bezeichnet folgerichtig die heilige Schrift mit dem Worte Mensch bald die

[1] Cels. VI. 71: *κατὰ δὲ ἡμᾶς καὶ τὴν λογικὴν ψυχὴν πειρωμένους ἀποδεικνύναι κρείττονα πάσης σωματικῆς φύσεως, καὶ οὐσίαν ἀόρατον καὶ ἀσώματον.* De princ. I. 1. 7: Si qui sunt, qui mentem ipsam animamque corpus esse arbitrentur, velim mihi responderent, quomodo tantarum rerum, tam difficilium, tamque subtilium rationes assertionesque recipiat. Unde ei virtus memoriae? Et unde ei rerum invisibilium contemplatio? Unde certe intellectualium intellectus rerum corpori inest? Quomodo natura corporea disciplinas artium, rerum contemplationes rationesque rimatur? Unde etiam divina dogmata, quae manifeste incorporea sunt, sentire ac intelligere potest? Vgl. Capitaine a. a. O. S. 32 Anm. 3. In entgegengesetzter Richtung sucht bekanntlich Tertullian, zum Teil auf die Gründe der Stoiker gestützt, die Körperlichkeit der Seele zu beweisen und die für deren Geistigkeit herbeigebrachten Gründe eigens zu widerlegen. Vgl. Stöckl, Anthrop. II. S. 226, 227. Wie Clemens vom Geiste alles Körperliche ausschliefst, so schreibt Tertullian der Seele nicht nur eine bestimmte leibliche Gestalt, sondern räumliche Umgrenzung, Ausdehnung nach Länge, Breite und Tiefe sowie eine bestimmte Farbe und ein dem Körperwachstum entsprechendes Wachstum zu. Stöckl a. a. O. S. 228. 229.

[2] Plutarch de placit. philosoph. IV. 5.

[3] *ἀγνοοῦμεν . . . οἷον, ἐν τίνι τοῦ σώματος μορίῳ τὸ ἡγεμονικόν εστι τῆς ψυχῆς.* Str. VIII. 4. p. 577.

[4] Str. V. 6. p. 64: *στῆθος δ' οἰκητήριον καρδίας τε καὶ ψυχῆς.*

[5] Stöckl, Gesch. d. Ph. S. 300. Tertullian lehrte, dafs die Vernunft als die höchste Kraft der Seele auch im Mittelpunkte des Leibes, im Herzen, ihren Sitz habe. De anima c. 15. Stöckl, Anthrop. S. 231.

ganze äufsere Erscheinung, bald blofs die Seele allein.[1] Ebenso selbstverständlich soll, weil die Seele der höhere, vornehmere Teil des Menschen ist, die Seele über den Leib herrschen und ihn sich Gottes Gesetzen dienstbar halten.[2]

Präexistenzlehre.

Die wichtigsten Fragen zur richtigen Beurteilung der alexandrinischen Katecheten sind die Frage, ob sie eine Präexistenz der Seele oder deren Einzelschöpfung durch Gott annehmen, und wie sie die Seele selbst sich einheitlich oder aus mehreren Teilen zusammengesetzt vorstellen. Diese Fragen haben von den verschiedensten Forschern die verschiedenste Antwort erhalten. Dafs Origenes die Präexistenz der Seele gelehrt und durch Gründe verteidigt, kann schlechterdings nicht geleugnet werden.[3] Selbst als er später alle Schwierigkeiten, deretwegen er sich zur Annahme der Präexistenzlehre verstanden hatte, durch die Annahme einer ererbten Sünde hätte weggeräumt denken können, lehrte er auf das entschiedenste die Lehre von der vorzeitlichen Erschaffung der Seelen und deren vorweltlichem Abfall. Freilich waren weder Origenes noch alle sonstigen christlichen Präexistenzianer sich der unheilvollen Konsequenz dieser Lehre im letzten Grunde bewufst. Wenn nämlich alle Seelen, also auch die Seele Christi, präexistieren, ist nur ein Schritt noch zu thun, um die Einpersönlichkeit Christi zu leugnen und bald zum Nestorianismus in etwas anderer Form zu gelangen. Es wird also durch diese Lehre wenigstens theoretisch die Erlösung unmöglich oder unkirchlich gemacht. Schon Photius hat bei Clemens die

[1] *ἄνθρωπον δὲ καλεῖ ἡ γραφὴ διχῶς, τὸν δὲ φαινόμενον, καὶ τὴν ψυχήν.* Str. III. 9. p. 1165.

[2] *ὁ μὲν γὰρ εἰς ἡδονὰς ἐξοκείλας σώματι χαρίζεται, ὁ δὲ σώφρων τὴν κυρίαν τοῦ σώματος ψυχὴν ἐλευθεροῖ τῶν παθῶν.* Str. III. 5. p. 1144.

[3] Capitaine S. 189 ff. Ritter (Gesch. d. christl. Philos.) meint, Clemens lehre die eigentliche Präexistenz und die Einsendung der Seele vom Himmel her. Vgl. Ziegert S. 6. Eine platonisch-philonische ideelle Präexistenz nehmen bei ihm an: Hagemann (Die römische Kirche und ihr Einfluſs auf Disciplin und Dogma. Freiburg 1864) S. 34, 36. Bigg S. 76. Winter S. 62 u. s. w. Huber (S. 145 Anm.) findet Cl. als offenbaren Kreatianisten. Vgl. die Citate bei Capitaine S. 195 Anm. 2. Nach Harnack (gr. D. G. S. 586 Anm.) lehrte Cl. wahrscheinlich die Präexistenz in den Hypotyposen, ebenso die Seelenwanderung, verwarf sie aber später.

Präexistenzlehre vorfinden wollen, und auch spätere Schriftsteller wollen bei ihm eine reale, andere wenigstens eine ideelle Präexistenzlehre nachweisen.

Über die Frage nach dem Ursprung der Seele finden wir bei Clemens verschiedene Ansichten der Philosophen angeführt. Die Ägypter lehrten die Seelenwanderung,[1] die auch bei Pythagoras und dessen Anhängern sich findet.[2] Die Marcioniten lehrten, die Seelen, ursprünglich göttlichen Herkommens, kämen zur Einkerkerung auf die Welt. Sie wurden in Leiber geschickt zur Abbüfsung ihrer Schuld. Andere lehrten, die Seelen würden in den Leib hineingezwängt und an ihn gefesselt.[3] Basilides und andere Irrlehrer lehrten die platonische Präexistenz. Aber aufs entschiedenste bekämpft Clemens diese Lehre des Irrlehrers.[4]

Philo lehrte entschieden die Präexistenz der Seele. Wie er keine Weltschöpfung, sondern nur eine Weltbildung kannte, so läfst er die präexistierende Seele, die mit den Engeln ursprünglich lebte, weil sie mit ihnen verwandt ist, infolge ihrer eigenen Verschuldung in den Körper herabsinken. Gregor von Nyssa, wie nahe er auch in einigen Punkten mit Origenes verwandt ist, verwirft doch entschieden dessen Präexistenzlehre und weist nach,

[1] Str. *τὸ περὶ τὴν μετενσωμάτωσιν ψυχῆς δόγμα.* Von den Ägyptern soll Pythagoras die Seelenwanderung gelernt haben. Str. VI. 4. p. 253.

[2] *Πυθαγόρας καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ τὴν μετένδεσιν ὀνειροπολοῦνες τῆς ψυχῆς.* Str. VII. 6. p. 445.

[3] *κατάγουσι γὰρ ἐνταῦθα τὴν ψυχήν, θείαν οὖσαν, καθάπερ εἰς κολαστήριον τὸν κόσμον. ἀποκαθαίρεσθαι δὲ ταῖς ἐνσωματουμέναις ψυχαῖς προσήκει κατ' αὐτούς. Κἄστιν τὸ δόγμα τοῦτο αὐτοῖς ἀπὸ Μαρκίωνος ἔτι, τοῖς δὲ ἐνσωματοῦσθαι καὶ μετενδεῖσθαι καὶ μεταγγίζεσθαι* [der lat. Übersetzer hat nach der Anmerkung *μετεγγίζεσθαι* gelesen = aus einem Gefäfs in ein anderes geschüttet worden; *μεταγγισμός* ist nach Epiphanius dasselbe wie *μετεμψύχωσις*] *τὰς ψυχὰς ἀξιοῦσιν οἰκεῖον.* Str. III. 3. p. 1116.

[4] *ἀλλὰ τῷ μὲν Βασιλείδῃ ἡ ὑπόθεσις προαμαρτήσασάν φησιν τὴν ψυχὴν ἐν ἑτέρῳ βίῳ, τὴν κόλασιν ὑπομένειν ἐνταῦθα, τὴν μὲν ἐκλεκτὴν ἐπιτίμως διὰ μαρτυρίου, τὴν ἄλλην δὲ καθαιρομένην οἰκείᾳ κολάσει.* Str. IV. 12. p. 1292. *ἡγεῖται δὲ οὗτος Πλατωνικώτερον θείαν οὖσαν τὴν ψυχὴν ἄνωθεν ἐπιθυμίᾳ θηλυνθεῖσαν δεῦρο ἥκειν εἰς γένεσιν καὶ φθοράν.* Str. III. 13. p. 1193. Anklänge an die Präexistenz des Basilides und Valentinus finden sich auch Str. II. 8. Vgl. die dortige Anmerkung p. 971 n. 52; p. 973 n. 57.

dafs es zur Natur der Menschenseele gehöre, mit dem Leibe verbunden zu werden, und dafs man deshalb diese thatsächliche Verbindung nicht einer zufälligen Ursache zuschreiben dürfe. So würde ja auch lediglich die Sünde der Grund für das Dasein der Menschen sein, was doch vollständig absurd wäre. Deshalb steht er für gleichzeitige Entstehung des Leibes und der Seele und für sofortige Beseelung des Leibes durch die gottgeschaffene Seele im Augenblik der Zeugung.[1] Augustinus verwirft die Lehre, dafs alle Seelen gleichzeitig geschaffen worden seien und dann der Reihe nach mit einem Leibe verbunden wurden; die Seele fordere ihrer Natur nach Vereinigung mit dem Leibe. Augustinus kommt allerdings, verleitet durch den Gedanken, dafs Gott alles zumal (simul) geschaffen habe, zu der sonderbaren Ansicht, Gott habe die Seele des ersten Menschen zugleich mit allen übrigen geistigen Wesen geschaffen und erst später mit dem Leibe verbunden, die übrigen Seelen aber entstehen erst mit den einzelnen Körpern. Während nun Tertullian dem groben Traducianismus huldigt, vermag Augustinus wegen der Unmöglichkeit der Erbsündeerklärung sich weder für Generatianismus noch für Kreatianismus offen zu erklären.[2] Clemens spricht sich, selbst wenn man einige undeutliche Stellen bei ihm finden will,[3] an anderen Stellen entschieden gegen die Präexistenz der Seele aus.[4]

Alle hier bezüglichen scheinbaren Schwierigkeiten lösen sich friedlich, wenn man die Seele des Clemens nach ihren zweifachen Beziehungen auffafst. Clemens unterscheidet eine vernünftige Seele, *ψυχὴ λογική, τὸ λογιστικόν, τὸ λογικόν, τὸ ἡγεμονικόν*, und eine unvernünftige Seele, *ψυχὴ ἄλογος, τὸ ἄλογον*. Diese beiden Seelen vereinigen sich zur empirischen Seele, als deren blofse Kräfte wir sie nicht aufzufassen haben. Durch Festhaltung dieses Unterschiedes begreift sich leicht, weshalb Clemens analog der platonischen Ideenlehre einmal die Seele als präexistent auffassen und von einem himmlischen Ursprung der Seele reden

[1] Vgl. Stöckl, Gesch. d. Ph. S. 282.

[2] Vgl. Stöckl, Gesch. d. Ph. S. 300, 301.

[3] Quis div. salv. 33. Str. IV. 23; V. 13; V. 14; VI. 16. Huber S. 145 Anm.

[4] Eclog. 17; Str. V. 16.

kann,[1] anderseits aber auch eine unzweideutige Erschaffung der vernünftigen wie auch unvernünftigen Seele lehren darf.

Die unvernünftige Seele entsteht nach Ansicht unseres Clemens durch die Zeugung; gewisse Engel sind hierbei von Gott zur Dienstleistung bestimmt.[3] Bei der Geburt wird gleichsam ein doppeltes Lebensprincip dem Menschen mitgeteilt; er erhält die unvernünftige Seele, die durch Zeugung entsteht, die vernünftige Seele wird von Gott jedesmal bei der Erzeugung eines Menschen erschaffen und vor der Vermischung des männlichen und weiblichen Samens in die Mutterhöhle hinabgesandt. Beide sind zunächst noch unvermischt, verbinden sich aber bald miteinander oder vielmehr nebeneinander (*παράθεσις*). In ähnlicher Weise geht ja auch das Wasser mit dem Wein eine Mischung ein, und so verbinden sich ja auch die Leiber der Toten mit der Erde.[4] Diese Erschaffung und Einführung der Seele wird nach biblischem Sprachgebrauche auch als ein Einhauchen in das Angesicht

Entstehung der Seele.

[1] *οὐκοῦν οὐρανόθεν καταπέμπεται δεῦρο ἐπὶ τὰ ἥττω ἡ ψυχή.* Str. IV. 26. p. 1377.

[2] Der Pythagoreer Philolaos sagte: *μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεόλογοί τε καὶ μάντεις, ὡς διά τινας τιμωρίας ἃ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται, καὶ καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέθαπται.* Ähnliche Äufserungen finden sich auch in den Reden der bei Plato auftretenden Personen. Str. III. 3. p. 1120, 1121. Demgemäfs wurde die Geburt als unheilvoll und die Zeugung als böse angesehen. Cl. verteidigt beide: *κτίσις γὰρ ἡ γένεσις, καὶ κτίσις τοῦ παντοκράτορος, ὃς οὐκ ἄν ποτε ἐξ ἀμεινόνων εἰς τὰ χείρω κατάγοι ψυχήν.* Str. III. 14. p. 1193. Vgl. Str. IV. 12. p. 1293, 1296.

[3] *εἰσιοῦσαν γὰρ τὴν ψυχὴν εἰς τὴν μήτραν ἀπὸ τῆς καθάρσεως εὐτρεπισμένην εἰς σύλληψιν καὶ εἰσκριθεῖσαν ὑπό τινος τῶν τῇ γενέσει ἐφιστώτων ἀγγέλων παραγιγνώσκοντος τὸν καιρὸν τῆς συλλήψεως κινεῖν πρὸς συνουσίαν τὴν γυναῖκα. καταβληθέντος δὲ τοῦ σπέρματος ὡς εἰπεῖν ἐξοικειοῦσθαι τὸ ἐν τῷ σπέρματι πνεῦμα καὶ οὕτως συλλαμβάνεσθαι τῇ πλάσει.* Fragm. ex Theodot. Vgl. Str. VI. 16. p. 360: *αὕτη γὰρ ἡ πλάσις τοῦ ἀνθρώπου. ἐπεισκρίνεται δὲ ἡ ψυχὴ καὶ προεισκρίνεται τὸ ἡγεμονικόν, ᾧ διαλογιζόμεθα, οὐ κατὰ τὴν τοῦ σπέρματος καταβολήν γεννώμενον.*

[4] Fragm. a. a. O. p. 665: *ἡ γοῦν ἀνθρωπίνη μῖξις ἡ κατὰ γάμον* (= mistio nuptialis) *ἐκδυεῖν μεμιγμένων σπερμάτων, ἑνὸς γένεσιν παιδίου ἀποτελεῖ . . . πνεῦμα γοῦν πνεύματι μίγνυται. ἐμοὶ δὲ δοκεῖ κατὰ παράθεσιν τοῦτο γενέσθαι, ἀλλ' οὐ κατὰ κρᾶσιν.* Es ist bezeichnend, dafs Cl. hier von zwei *πνεύματα* spricht.

bezeichnet.[1] Die Formation der Seele vollzieht sich also, indem Gott die Seele dem Menschen eingibt, nicht aber wie die Bildung des Leibes durch Samen. Moses lehrt ja bei der Schöpfungsgeschichte des ersten Menschen, dafs der Leib aus Erde gebildet, die vernunftbegabte Seele aber vom Himmel her von Gott in sein Angesicht gehaucht worden sei.[2]

---

[1] Ziegert, dem ich hier und im nächstfolgenden über Dichotomie oder Trichotomie in manchen Punkten folge, möchte S. 11 zur Beseitigung mancher Schwierigkeiten eine Einhauchung nur bei der Seele des ersten Menschen annehmen, aber hierzu liegt durchaus kein Grund vor, da wir es hier nur mit einem Sprachgebrauch und nicht wie bei Augustinus (siehe oben S. 124) mit einer besonderen Ansicht zu thun haben. Ziegert untersucht des genaueren bei jeder Einzelansicht des Cl., inwieweit Cl. jedesmal von philosophischen Elementen beherrscht sei. Er geht hierin entschieden zu weit, da man aus einer Übereinstimmung noch nicht immer eine Entlehnung und Abhängigkeit annehmen darf, aber es ist immerhin wenigstens lehrreich, zu sehen, welche thatsächliche Übereinstimmungen sich jedesmal nachweisen lassen. So sagt Ziegert S. 10, Cl. habe seine kreatianistische Auffassung des Ursprunges der unvernünftigen Seele in der Hauptsache von Aristoteles entlehnt, nur dafs er die Geburtsengel als Vermittler hingestellt und auch über den Stoff der Seele eine andere Ansicht habe als Aristoteles. Daneben vertrete Cl. auch die philonische Ansicht des *κόσμος νοητός* mit seinen Bewohnern, den *ἰδέαι*, welche mit den *ἄγγελοι* der Schrift identisch sind. „Eine dieser *ἰδέαι* führt Gott, der Demiurg, in die *μήτρα* ein. So haben wir eine einheitliche Anschauung. Cl. ist also Synkretist. Er verwebt platonische, aristotelische, philonische, biblische Elemente zu einem Ganzen.“ Ziegert S. 12.

[2] *ἐκ γῆς μὲν τὸ σῶμα διαπλάττεσθαι λέγει ὁ Μωϋσῆς. . . . ψυχὴν δὲ τὴν λογικὴν ἄνωθεν ἐμπνευσθῆναι ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς πρόσωπον.* Str. V. 14. p. 140. Die oben schon angeführten Stellen [Str. VI. 16; V. 14; V. 13], die Photius (cod. 109) zum Beweis für die Präexistenzlehre des Cl. angibt, lassen sich vollständig mit diesen Ausführungen erklären. Auch die oben schon mitgeteilte Stelle, wo es, wie Huber S. 145 Anm. übersetzt, heifst, „dafs der bestimmte Mensch nach einem der Seele eingeborenen Typus charakterisiert werde, den er durch eigene Wahl erhielt“, beweist wirklich nichts für die Präexistenzlehre. Man braucht nicht erst umständlich wie Huber die „zweifelhafte Echtheit“ der Schriften unseres Autors hier zu seinen Gunsten anzurufen, da sich die Sache durchaus einfach und leicht erklärt. Die Stelle lautet *ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος ἁπλῶς οὗτος κατ' ἰδέαν πλάσσεται τοῦ συμφυοῦς πνεύματος.* Str. IV. 23. p. 130. Er erklärt ja Str. IV. 26. p. 1377 deutlich: *οὐκοῦν οὐρανόθεν καταμέμπεται δεῦρο ἐπὶ τὰ ἧττω ψυχή.*

Diese vielumstrittene Frage nach der Präexistenzlehre unseres Autors kann also vorerst dahin beantwortet werden, dafs er, weil er einen allmächtigen persönlichen Schöpfer annahm, auch eine ewige Präexistenz der Welt, folglich auch der Menschenseelen im Geiste des Schöpfers annehmen mufste, wenn auch zugegeben werden mufs, dafs hier manche philonische Gedanken anklingen.[1] Wir müssen schon auf Grund der bisherigen Erörterungen, die im Folgenden noch näher beleuchtet werden, die Frage über den Ursprung der Seele nach Clemens einfach damit beantworten, dafs Clemens Kreatianist ist.[2]

Bestandteile der Seele.

Die unvernünftige Seele denkt sich Clemens durchaus als etwas Materielles und aller geistigen Eigenschaften bar. Sie ist nach ihm aus der Welt-Materie (ὕλη) geschaffen; er denkt sie teilweise platonisch aus ihren vielgestaltigen und nicht festen Teilen entstanden.[3]

[1] Str. V. 6; V. 14. Hiermit ist dem philonischen Einflufs Rechnung genug getragen. Vgl. Winter S. 62. Man braucht nicht einmal mit Bigg (S. 76) anzunehmen, dafs Cl. sich eine Welt von Ideen gedacht habe, einen unsichtbaren Himmel und eine unsichtbare Erde, die das Modell für die spätere Welt gegeben hätten.

[2] Die Frage, ob Adam vollkommen oder unvollkommen von Gott erschaffen sei, beruht durchaus auf biblischer Grundlage und beweist deutlich die Lehre von der Schöpfung der Seele. Str. VI. 12. S. 317 ist die Frage von den Häretikern aufgeworfen *πότερον τέλειος ἐπλάσθη ὁ Ἀδὰμ ἢ ἀτελής. ἀλλὰ μὲν εἰ ἀτελής, πῶς τελείου θεοῦ ἀτελὴς τὸ ἔργον, καὶ μάλιστα ἄνθρωπος; εἰ δὲ τέλειος, πῶς παραβαίνει τὰς ἐντολάς; ἀκούσονται γὰρ οἱ παρ' ἡμῶν, ὅτι τέλειος κατὰ τὴν κατασκευὴν οὐκ ἐγένετο, πρὸς δὲ τὸ ἀναδέξασθαι τὴν ἀρετὴν ἐπιτήδειος.* — Eine eigentümliche Ansicht hat Tertullian, nach welchem in der Zeugung zuerst der Leibes- und der Seelensame vermischt durcheinandergehen, und später durch Mitwirkung Gottes und der Engel sich herausbilden, so dafs aus dem einen der Leib, aus dem anderen die Seele des Kindes entsteht. De anima c. 19. 20. 27. Vgl. Stöckl, Gesch. d. Ph. S. 265. Anthrop. II. S. 165.

[3] Fragm. a. a. O. 50. p. 681, 684. Als der Demiurg bei Adam die vernunftlose Seele bildete *λαβὼν χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς οὐ τῆς ξηρᾶς, ἀλλὰ τῆς πολυμεροῦς καὶ ποικίλης ὕλης μέρος, ψυχὴν γεώδη καὶ ὑλικὴν ἐτεκτήνατο ἄλογον, καὶ τῆς τῶν θηρίων ὁμοούσιον. οὗτος κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος.* Clemens vertritt hier, wie Ziegert S. 13 bemerkt, nicht die biblische Lehre von dem doppelten Ebenbilde, sondern lehrt, der empirische Mensch bestehe aus zwei Menschen, die durch die Seelen repräsentiert werden: der eine, der äufsere Mensch, die *ψυχὴ ἄλογος*, ist *κατ' εἰκόνα*, der innere *καθ' ὁμοίωσιν*.

Die vernünftige Seele ist unsichtbar und unkörperlich, in gewisser Weise gleichwesentlich mit Gott und nach dessen Ähnlichkeit geschaffen.[1] Wenn Clemens dann weiter von einem psychischen und choischen Menschen redet, so faſst er den letzteren, den unvernünftigen Teil als die Umhüllung und Wohnung für den psychischen, mit welchem das vernünftige Element gemeint ist.[2] Als Idealmensch wird an dieser Stelle Adam hingestellt und aus den Ausdrücken, die Clemens ihm beilegt, ergeben sich wichtige Hinweisungen für die Auffassung der Seele. Die vernünftige Seele stammt aus der übersinnlich-geistigen Welt (*κόσμος νοητός*). Sie ist unvergänglich und dem irdischen Verfall nicht unterworfen.[3]

Diese eigentlich sorgfältig durchgeführte Lehre vom Stoff der Seele kann durch eine gelegentlich geäuſserte stoische Anschauung,

[1] A. a. O. p. 684 schlieſst sich unmittelbar an den Text von Anm. 3 S. 127 an *ὁ δὲ καθ' ὁμοίωσιν τὴν αὐτοῦ τοῦ δημιουργοῦ ἐκεινός ἐστιν, ὃν εἰς τοῦτον ἐνεφύσησέν τε καὶ ἐνέσπειρεν, ὁμοούσιόν τι αὐτῷ δι' ἀγγέλων ἐνθεὶς. καθὸ μὲν ἀόρατός ἔστι καὶ ἀσώματος, τὴν οὐσίαν αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς προσειπεῖν. μορφωθὲν δέ, ψυχὴ ζῶσα ἐγένετο. ὅπερ εἶναι καὶ αὐτὸς ἐν ταῖς προφητικαῖς γραφαῖς ὁμολογεῖ.*

[2] *ἄνθρωπος γοῦν ἐστιν ἐν ἀνθρώπῳ, ψυχικὸς ἐν χοϊκῷ, οὐ μέρει μέρος, ἀλλὰ ὅλῳ ὅλος συνών, ἀῤῥήτῳ δυνάμει θεοῦ. ὅθεν ἐν τῷ παραδείσῳ τῷ τετάρτῳ οὐρανῷ δημιουργεῖται. ἐπεὶ γὰρ χοϊκὴ σάρξ οὐκ ἀναβαίνει, ἀλλ' ἦν τῇ ψυχῇ θεία οἷον σάρξ ἡ ὑλική.* Fragm. 51. p. 684.

[3] Anschlieſsend *ταῦτα σημαίνει ‚τοῦτο νῦν ὀστοῦν ἐκ τῶν ὀστῶν μου', τὴν θείαν ψυχὴν αἰνίσσεται τὴν ἐγκεκρυμμένην τῇ σαρκὶ καὶ στερεάν, καὶ δυσπαθῆ καὶ δυνατωτέραν. καὶ ‚σάρξ ἐκ τῆς σαρκός μου', τὴν ὑλικὴν ψυχὴν σῶμα οὖσαν τῆς θείας ψυχῆς.* [Ziegert findet bisher bei Cl. wieder zunächst ein platonisches Element, da Plato lehrte, die Seele könne nicht ohne Körper existieren. Vgl. Str. V. 13. p. 129: es lehren *οἱ δὲ ἀμφὶ τὸν Πλάτωνα νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ θείας μοίρας ἀπόῤῥοιαν ὑπάρχοντα. ψυχὴν δὲ ἐν σώματι κατοικίζουσαν. ἀναφανδὸν γὰρ διὰ Ἰωὴλ εἴρηται. καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματος μοῦ ἐπὶ πᾶσαν σάρκα.* Die Bezeichnung der unvernünftigen Seele als *ὁμοούσιος* mit der Tierseele ist aristotelisch. Aristoteles lehrte, die Tiere hätten eine *ψυχὴ θρεπτική, αἰσθητική, κινητική*, der Mensch allein eine *ψυχὴ νοητική*. Mit der *ψυχὴ αἰσθητική* werde zweifellos die *ἄλογος* des Menschen identifiziert. Auch die Bezeichnung der Seele als *δυσπαθής* sei aristotelisch.] Die Stelle schlieſst: *περὶ τούτων τῶν δυεῖν* (de utraque anima) *καὶ ὁ σωτὴρ λέγει ‚φοβεῖσθαι δεῖν τὸν δυνάμενον ταύτην τὴν ψυχὴν καὶ τοῦτο τὸ σῶμα τὸ ψυχικὸν ἐν γεέννῃ ἀπολέσαι'.*

der Clemens sich anzuschliefsen scheint, nicht in Frage gestellt werden.[1]

Aufser diesem göttlichen und irdischen Elemente spricht Clemens der Seele zu ihrer endgültigen Vollkommenheit noch einen dritten sogenannten Geistessamen (*σπέρμα πνευματικόν*) zu. Er beruft sich nämlich für diese Behauptung darauf, dafs Gott durch seine Weisheit dem ersten Menschen einen solchen geistigen Samen eingesäet habe. Hierbei seien auch wieder Engel als Gehilfen thätig.[2] Dieser neue geistige Samen gibt dem Leben erst Gestalt und Kraft, er ist mit dem Marke zu vergleichen, das die Knochen durchzieht.[3] Faſst man die Bestimmungen, die Clemens über diesen geistigen Samen gibt, genauer ins Auge,

---

[1] So behauptete auch Ziegert (S. 16) gegen Huber, der die hier geäufserte stoische Lehre als Hauptlehre des Cl. hinstellen will. Die Stelle lautet, ausgehend von dem Diebstahl der heidnischen Philosophen, *καὶ τὴν ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας ἑλληνικὴν κλοπὴν σαφέστερον ἤδη παραστατέον. φασὶ γὰρ σῶμα εἶναι τὸν θεὸν οἱ Στωϊκοὶ καὶ πνεῦμα κατ' οὐσίαν. ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὴν ψυχήν. πάντα ταῦτα ἀντικρὺς εὑρήσεις ἐν ταῖς γραφαῖς κ. τ. λ.* Die Seele besteht aus *σῶμα* und *πνεῦμα*.

[2] Fragm. a. a. O. 53. p. 684, 685: *ἔσχε δὲ ὁ Ἀδὰμ ἀδήλως αὐτῷ ὑπὸ τῆς σοφίας ἐνσπαρὲν τὸ σπέρμα τὸ πνευματικὸν εἰς τὴν ψυχήν, ‚διαταγείς'* [eigentlich *διαταγές*, vgl. Gal. III. 19. 20] *φησί, ‚δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου, ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν', ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν. δι' ἀγγέλων οὖν τῶν ἀῤῥένων τὰ σπέρματα ὑπηρετεῖται, τὰ εἰς γένεσιν προβληθέντα ὑπὸ τῆς σοφίας καθὸ ἐγχωρεῖ γίνεσθαι. ἅτε γὰρ δημιουργός, ἀδήλως κινούμενος ὑπὸ τῆς σοφίας, οἴεται αὐτοκίνητος εἶναι. ὁμοίως καὶ οἱ ἄνθρωποι.* Die Geburt, für welche dieser neue Samen gegeben werde, ist hier nicht die des Menschen überhaupt, sondern die dieser neuen Lebenskraft selbst. Cl. denkt sich hier die Weisheit aristotelisch als *πρῶτον κινοῦν*. Aristoteles denkt sich allerdings nur Gott als Selbstbeweger (*αὐτοκίνητος*). Die Menschen glauben selbst sich zu bewegen (= *ὡς ὁ δημιουργός*), werden aber nur durch das *σπέρμα πνευματικόν* bewegt, das die Weisheit ihnen spendet. Vgl. Ziegert 8. 18, 19.

[3] Anschliefsend an das Vorige p. 685: *πρῶτον οὖν σπέρμα πνευματικὸν τὸ ἐν τῷ Ἀδὰμ προέβαλεν ἡ σοφία, ἵνα ᾖ τὸ ὀστοῦν ἡ λογικὴ καὶ οὐρανία ψυχὴ μὴ κενή, ἀλλὰ μυελοῦ γέμουσα πνευματικοῦ.* An sich denkt also Cl. die Vernunftseele sich noch leer und den Knochen vergleichbar. Das Mark der Seele ist also das *σπέρμα πνευματικόν*.

so ergibt sich die Annahme, dafs er sich die früher den Menschen zugeschriebene Gleichwesentlichkeit mit Gott eben auf diesem *σπέρμα πνευματικόν* beruhend denkt.[1]

So hat die menschliche Seele also drei Bestandteile, die *ψυχὴ ἄλογος*, die äufsere, die *ψυχὴ λογική*, die innere, und das *σπέρμα πνευματικόν*, den Kern der Seele oder die innerste Seele. Ein eigentümlicher Gegensatz besteht zwischen dieser Auffassung unseres Schriftstellers und den gnostischen Irrtümern. Die Gnostiker stellten, wie bekannt, drei Klassen von Menschen auf. Die Hyliker, welche in der Materie stecken und sich nicht über dieselbe erheben können; die Psychiker streben nach Befreiung der Seele aus der *ὕλη* und nach Vervollkommnung derselben; die Pneumatiker sind gänzlich von allem Einflufs der Materie befreit, sie wandeln vollkommen im Geiste, als wenn sie gar nicht an das Fleisch gebunden wären (*ὡς ἄσαρκοι*). Der sittliche Wert hörte bei der Annahme einer solchen natürlichen Verschiedenheit der einzelnen Menschen bei den Gnostikern auf. Clemens konnte durch das Zugeständnis einer zunächst auf natürlicher Verschiedenheit beruhenden Unterscheidung der Seelen den Gnostikern willfährig entgegenkommen, fand aber dann in der Willensfreiheit und dem dadurch bedingten sittlichen Vermögen das Mittel, um den Häretikern ebenso gebührend entgegenzutreten. Er betont allerdings auch, je nachdem der Mensch sich mehr oder minder einer der durch die dreifache Seele bezeichneten

[1] Das *ὁμοούσιόν τι* und *σπέρμα πνευματικόν* sind identisch, wie schon Ziegert S. 20 bemerkt. Es verschlägt ja nichts, dafs Gott diese höhere Gabe einmal selbst, ein andermal durch seine Weisheit den Menschen geben soll, da beide ja eines Wesens sind. In dieser Ansicht des Clemens begegnen sich die Gedanken an die Logoslehre der Stoa, an den *λόγος σπερματικός* des Philo, sowie die eigentlich kirchliche Lehre. Auf die Frage, was Clemens sich unter *σοφία* hier vorstelle, meint Ziegert, sie sei nicht der *λόγος προτρεπτικός*, der Träger und Vermittler der Offenbarung, auch nicht das *ἅγιον πνεῦμα*, sondern sie sei das *κινοῦν* Gottes, welches dem Menschen das *πνεῦμα* von dem *ἅγιον πνεῦμα* gibt. Die Ansicht des Clemens ist also grundverschieden von der stoischen, die Gott für einen Hauch erklären, der uns alle durchdringt und der uns zu seinen Teilen und sich wesensverwandt macht, mehr klingt hier Clemens vielleicht an den *νοῦς* des Aristoteles an.

Richtungen hingebe, erreiche er einen gröfseren oder geringeren Grad der Vollkommenheit.[1]

Form der Seele.

Besteht die Seele in ihrer Einheit auch aus irdischen und bedeutend mehr göttlichen Elementen, so dürfen wir doch nicht an eine Vermischung, sondern lediglich an eine Vereinigung dieser drei Stoffe denken. Sie bleiben unvermischt, obgleich sie räumlich ineinander sind. Einen genauen Einblick in dieses Verhältnis gibt die Beantwortung der Frage, wie sich Clemens die Form der Gesamtseele denke. Er berührt sich hier mit der Lehre des Aristoteles, nach welchem die Materie (*δύναμις*) die Möglichkeit hat, alles zu werden, aber erst durch die Form (*ἐντελέχεια, ἐνέργεια*) zu etwas Bestimmtem wird. Ganz in diesem Sinne lehrt Clemens über die Form der Seele. „Der Stoff derselben ist die geschilderte eigenartige Komposition der drei Seelen; denn die Gesamtseele ist, um es nochmals zu betonen, eine Einheit. Diesem Seelenstoff haftet die Form an, sie ist die *ἐντελέχεια* derselben. Die Form ist *τὸ σῶμα* im ganz speciellem Sinne, die körperliche Form der Seele. Dieses *σῶμα* ist im Menschen *ψυχικόν*, wie wir noch näher sehen werden."[2]

Wie Aristoteles sodann aufser der dem Stoff anhaftenden Form ein stoffliches Formprincip, welches von ihm trennbar ist, zugleich aber Zweck und bewegende Ursache ist, annimmt, während der Stoff das Leidende, das Bestimmt-Werdende ist, so kennt auch Clemens ein solches Princip, nämlich *τὸ σῶμα*

[1] Fragm. a. a. O. 54. p. 685: *ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ τρεῖς φύσεις γεννῶνται. πρώτη μὲν ἡ ἄλογος, ἧς ἦν Κάϊν. δευτέρα δὲ ἡ λογικὴ καὶ ἡ δικαία, ἧς ἦν Ἄβελ. τρίτη δὲ ἡ πνευματική, ἧς ἦν Σήθ. καὶ ὁ μὲν χοϊκός ἐστι κατ' εἰκόνα, ὁ δὲ ψυχικὸς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ. ὁ δὲ πνευματικὸς κατ' ἰδίαν. ἐφ' οἷς τρισὶν ἄνευ τῶν ἄλλων παίδων τοῦ Ἀδὰμ εἴρηται. . .* Über diese philonische Abhängigkeit vgl. oben S. 50. Wenn Clemens mit dem Ausdrucke *κατ' ἰδίαν* sc. *οὐσίαν* die Ähnlichkeit mit Gott ausdrücken will, so hat er richtig, wie Ziegert S. 23 bemerkt, die Lehre von der Ähnlichkeit mit Gott nicht nur auf die Spitze getrieben, sondern thatsächlich schon den Boden des Christentums verlassen. — Diese Stelle von den drei Söhnen Adams, die die gesamte Menschheit repräsentieren, ist der beste Beweis für die Richtigkeit der bisher gegebenen Zusammensetzung der Seele aus drei Teilen, weil sie sich unmittelbar wieder an den zuletzt citierten Text anschliefst.

[2] Ziegert S. 24. Ähnlich Reinkens a. a. O.

πνευματικόν,[1] und auf Grund dessen kann Clemens ganz nach Aristoteles eine Entwicklung der Seele zu immer reinerer Form annehmen, wenn auch dieses Fortschreiten der Entwicklung durchaus im christlichen Geiste aufgefaſst wird. Diese Entwicklung des *σῶμα ψυχικόν* in das *σῶμα πνευματικόν* beginnt schon hienieden durch die Heiligung, doch findet die volle Vollendung erst im Jenseits statt, wo der irdische Mensch zum Bilde Gottes, zur Form des himmlischen pneumatischen Menschen erhoben ist.[2]

Unter dem *σώμα ψυχικόν* versteht Clemens nach Ziegert wohl nichts anderes als eine der Seele anhaftende, aus den drei Seelenstoffen bestehende Form. Da die *ψυχὴ ἄλογος* die äuſserste ist, und ihr Stoff somit die beiden andern in sich trägt, so ist

[1] Fragm. a. a. O. 14. p. 664; 15. p. 665: *τὰ δαιμόνια ἀσώματα εἴρηται, οὐχ ὡς σῶμα μὴ ἔχοντα, (ἔχει γὰρ καὶ σχῆμα. διὸ καὶ συναίσθησιν κολάσεως ἔχει) ἀλλ' ὡς πρὸς σύγκρισιν τῶν σωζομένων σωμάτων πνευματικῶν σκιὰ ὄντα, ἀσώματα εἴρηται. καὶ οἱ ἄγγελοι σώματά εἰσιν, ὁρῶνται γοῦν.* Dann geht Clemens unmittelbar zu folgender Stelle über die Menschenseele über. *ἀλλὰ καὶ ἡ ψυχὴ σῶμα. ὁ γοῦν ἀπόστολος* (I. Kor. 15. 44) *‚σπείρεται μὲν γὰρ σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται δὲ σῶμα πνευματικόν'. πῶς δὲ καὶ αἱ κολαζόμεναι ψυχαὶ συναισθάνονται, μὴ σώματα οὖσαι; ‚φοβήθητε' γοῦν λέγει ‚τὸν μετὰ θάνατον δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα εἰς γεέννην βαλεῖν'. τὸ γὰρ φαινόμενον οὐ πυρὶ καθαίρεται, ἀλλ' εἰς γῆν ἀναλύεται. ἄντικρυς δὲ ἀπὸ τοῦ Λαζάρου καὶ τοῦ πλουσίου διὰ τῶν σωματικῶν μελῶν σῶμα εἶναι δείκνυται ἡ ψυχή. ‚ὡς δὲ ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου', τοῦ πνευματικοῦ κατὰ τὴν προκοπὴν τελειούμενοι. πλὴν πάλιν εἰκόνα λέγει, ὡς εἶναι σώματα πνευματικά.* Diese oben S. 117, 118 bereits z. Z. angeführte Stelle lehrt folgendes: Die Seele ist ein „Körper". dieses *σῶμα ψυχικόν* wird durch die Auferstehung zu einem *σῶμα πνευματικόν*. Beachtenswert ist dieses Werden oder vielmehr Entwickeln des *σῶμα*. Das reinigende Feuer reinigt nur den unsichtbaren Teil der Seele, nicht das *φαινόμενον*, welches wieder zur Erde zurückkehrt, zur *ὕλη*, aus der es genommen war. Ziegert S. 24.

[2] Cl. gibt im folgenden noch einige Beweise, so z. B. daſs I. Kor. 13, 12 *πλὴν πάλιν εἰκόνα λέγει, ὡς εἶναι σώματα πνευματικὰ καὶ πάλιν ‚ἄρτι βλέπομεν δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον'. αὐτίκα γὰρ ἀρχόμεθα γινώσκειν. οὐδὲ πρόσωπον ἰδέα, καὶ σχῆμα, καὶ σῶμα. σχῆμα μὲν οὖν σχήματι θεωρεῖται, καὶ πρόσωπον προσώπῳ, καὶ ἐπιγινώσκεται τὰ γνωρίσματα τοῖς σχήμασι καὶ ταῖς οὐσίαις.* A. a. O. 15. p. 665.

anzunehmen, dafs in der Form ihre Bestandteile überwiegen und also die beiden anderen nur in minderem Grade enthalten sind.[1]

Trichotomie bei Philosophen und kirchlichen Autoren.

Mit den vorstehenden Erörterungen ist die bei der Behandlung der Kirchenväter immer sich aufdrängende Frage, ob der Schriftsteller bezüglich seiner Seelenlehre Dichotomist ist oder Trichotomist sei, wenigstens schon gestreift worden. Es ist dies für die richtige Beurteilung eines Autors eine nötige, aber jedesmal auch umstrittene Frage.

Aristoteles lehrte eine Dreiteilung der Seele, die auch Philo annahm, *αἴσθησις, λόγος, νοῦς;* Philo stellte sodann in Übereinstimmung mit Plato eine vernünftige Seele auf, die er als einfach, unteilbar, unsterblich bezeichnete, und eine unvernünftige, die ihren Sitz im Blute hat.[1] In ähnlicher Weise lehren auch die Gnostiker durchgehends, der Mensch bestehe aus Leib, Seele und Geist, und diese trichotomistische Ausdrucksweise findet sich bei vielen Kirchenvätern, so bei Laktanz,[3] Gregor von

[1] Der Stoff des *σῶμα πνευματικόν*, der aus der *ὕλη* kommt, kehrt wieder zu ihr zurück, dadurch werden die von ihr eingeschlossenen zwei Stoffe frei. Diese beiden freien Teile werden nun von dem formlosen Stoffprincip, dem *σῶμα πνευματικόν*, aufgenommen und in eine neue Form ausgeprägt. Diese ist das *σῶμα πνευματικόν* des auferstandenen und vollendeten Menschen. Hierbei gilt jedoch, dafs *τὸ σῶμα πνευματικόν* im Menschen und das an sich stofflose Formprincip, welches denselben Namen hat, etwas Verschiedenes sind. Das stofflose Formprincip ist demnach auch überwiegende Ursache und Zweck. Ziegert S. 25. Diese Anschauung schliefst sich, wie Ziegert S. 26 mit Recht hervorhebt, der früheren an, dafs das *σπέρμα πνευματικόν* im Menschen das *πρῶτον κινοῦν* ist. Clemens ist also, wenn man diese von Ziegert etwas umständlich durchgesetzte Anschauung annimmt, vollständig konsequent. Hinsichtlich der Form der Seele hat Clemens also inhaltlich die Lehre des Neuen Testamentes, formell aber schliefst er sich dem Stagiriten an. Ziegert S. 26.

[2] Huber S. 5. Stöckl, Gesch. d. Phil. S. 189. Ob Aristoteles auch eine der platonischen ähnliche Zweiteilung annehme, d. h. in welchem Verhältnisse nach ihm der *νοῦς* zur niederen vegetativen und sensitiven Seele stehe, ist kontrovers. Nach den Scholastikern ist der *νοῦς* bei Aristoteles nur eine Kraft der Gesamtseele. Stöckl S. 133, 134.

[3] Er unterscheidet den animus, mens, durch den wir denken, von der anima, wodurch wir leben. Der animus und die anima sind allerdings nur beziehungsweise verschieden. Freilich kann dies wenigstens ebensogut dichotomistisch gedeutet werden wie trichotomistisch. Vgl. Stöckl, Gesch. d. Ph. S. 270.

Nazianz[1] u. a. Deutlich dagegen verwerfen die Trichotomie Irenäus,[2] Gregor von Nyssa,[3] Augustinus.[4] Besonders entschieden verteidigt seine dichotomistische Anschauung Tertullian gegen die Gnostiker. Bezüglich der Lehre des Clemens Alexandrinus und Origenes in diesem Punkte sind die Ansichten der Erklärer grundverschieden. Hat man bei den vorgenannten Autoren bald die eine, bald die andere Ansicht herauszubeweisen gewufst, so sind ganz besonders die einschlägigen Stellen bei Clemens und Origenes allezeit der Tummelplatz unternehmungslustiger Erklärer gewesen.[6] Für Origenes lag allerdings die Gefahr der Trichotomie

Origenes Dichotomist.

[1] Er will unterscheiden zwischen *σῶμα, ψυχή* und *νοῦς*. Er verwirft aber ausdrücklich die Ansicht der Apollinaristen, dafs der *νοῦς* ein von der *ψυχή* verschiedenes eigenes Princip sei. Stöckl S. 279.

[2] Stöckl, Gesch. d. Ph. S. 245. Capitaine S. 27. Die genaue Widerlegung einer dem hl. Irenäus zugeschriebenen Trichotomie s. bei Klebba, Die Anthropologie des hl. Irenäus. Münster 1894. S. 91, 166.

[3] Er schreibt der einen Seele ausdrücklich alle sensitiven und intellektiven Kräfte zu. Stöckl, Gesch. d. Ph. S. 282. Hilt a. a. O. S. 36—40.

[4] Wollte man aus der Verschiedenheit der menschlichen Begehrungen zwei Seelen folgern, so müfste man nach Augustinus ebensoviele Seelen annehmen, als es im Menschen widerstreitende Willensrichtungen gibt. Dagegen unterscheidet Augustinus eine pars inferior und superior der Seele, deren erste die vegetativen und sensitiven, während der höhere Teil die intellektiven Kräfte enthält. Stöckl, Gesch. d. Ph. S. 302.

[5] Der Mensch besteht aus der Einheit von Leib und Seele. Die Vernunft (animus, mens) ist nur die Denkkraft. Eigentümlich ist die Ansicht Tertullians, dafs die Vernunft alles durch Vermittlung der Sinne erkennt. Vgl. Stöckl, Gesch. d. Ph. S. 265, 266. Anthrop. II. S. 218.

[6] Vgl. Capitaine S. 27 Anm. 1. Harnack D. G. 2. Aufl. S. 589 (vgl. Redepenning II. S. 370 Anm.) will Origenes durchaus für einen Trichotomiker halten und zwar 1. weil Plato es auch ist, und Origenes sich in Bezug auf die Überlieferung immer der kompliziertesten Betrachtung angeschlossen hat; 2. weil die Vernunftseele an sich nicht Princip der widergöttlichen Aktion sein kann, für diese Aktion aber doch ein Relativ-Geistiges nachgewiesen werden mufs. Allerdings finde sich bei Origenes auch die Betrachtung, dafs im Menschen der Geist selbst zur Seele erkaltet, gleichsam in Seele verwandelt worden sei. Aber die Amphibolie sei hier notwendig, weil einerseits der Geist des Menschen sich widergöttlich bestimmt haben soll, anderseits das Vernünftige und Freie in dem Menschen als ein intakt Bleibendes nachgewiesen werden müsse. Origenes, der die Trichotomie in all seinen Hauptschriften gelehrt habe, nennt nach Harnack das Vernünftige

nahe, umsomehr als auch sein Lieblingsphilosoph Plato und die Neuplatoniker, von denen er ja sehr abhängig ist, die trichotomistische Anschauung aussprechen; trotzdem ist Origenes nicht fähig, bei Anführung der verschiedenen Ansichten über die Seele sich offen für die Trichotomie zu entscheiden,[1] vielmehr ist nach seiner ganzen Lehre „Seele und Geist dem Wesen nach ein und das nämliche; er substituiert die beiden Begriffe einander und bezeichnet die Vernunft als etwas, was in der Seele ist und ihr vorzüglichstes Moment bildet."[2]

Bei Clemens hat man natürlich auch beide Auffassungen finden wollen; den einen ist er Trichotomist,[3] den anderen Dichotomist.[4] Bei den hier obwaltenden Schwierigkeiten wird eine sorgfältige Zerpflückung und Zergliederung der Anschauungen unseres Autors uns tieferen Einblick gewähren. Aus den oben gegebenen Erörterungen ist bis jetzt nachgewiesen, dafs Clemens eine Seele kennt, welche ursprünglich aus zwei verschiedenen Stoffen auf verschiedene Weise geschaffen ist, zu welchen als aufserordentliche Gnadengabe noch das *σπέρμα πνευματικόν* hinzukommt.[5]

bald Geist, bald *ψυχὴ λογική*, bald unterscheidet er an der einen Seele zwei Teile. Natürlich wolle er seine Psychologie auch aus der Schrift entwickeln. Das Eigentümliche seiner Spekulation bestehe darin, dafs er annehme, der menschliche Geist als gefallener Geist sei gleichsam Seele geworden und könne sich von diesem Zustande aus teils wiederum zum Geist, teils ins Fleisch entwickeln. Trotz der Hinweisung des Prof. Koetschau in der sehr günstigen Recension meines Werkes über Origenes (Theologische Litteraturzeitung 1900 Nr. 17. Hinrichs, Leipzig. S. 489—492) auf diese in der Darstellung Harnacks gegebene Vermittlung der scheinbaren Widersprüche des Origenes kann ich mich der Ansicht Harnacks noch nicht anschliefsen und verweise auf die Darlegung dieser Frage in meinem Buche.

[1] De Princ. III. 4. 5.

[2] Stöckl, Anthrop. II. S. 200. Vgl. daselbst S. 198—203.

[3] Harnack (gr. D. G. S. 589 Anm.) findet die Trichotomie bei Cl. Pädag. III. 1. 1; Str. V. 14. (94); VI. 16 (134).

[4] Huber S. 146. Stöckl (Anthrop. II. S. 166) möchte trotz mancher Bedenken der einzelnen Stellen doch auf Grund der allgemeinen und ganzen Lehranschauung des Cl. keinen realen Unterschied bei ihm zwischen Seele und Geist annehmen. Reinkens (S. 284, 292) weist entschieden die Trichotomie von Cl. ab.

[5] Dies und das Folgende nach Ziegert S. 27 ff.

Dreiteilungen bei Clemens.

Clemens bezeichnet die Seele als ein Ganzes allerdings einmal aufs deutlichste als dreiteilig.[1] Als diese drei Bestandteile gelten ihm a) das *νοερόν* oder *λογιστικόν*, die eigentliche Denkkraft, welche die Herrschaft im Menschen ausüben soll;[2] b) das *θυμικόν*, welches das tierische Element bezeichnet, und das in seinem blinden Ungestüm als schädlich bezeichnet wird, wenn es nicht von der Vernunft gelenkt wird;[3] c) das *ἐπιθυμητικόν*, das sinnliche Begehrungsvermögen. Wie nach der Lehre des Plato das *θυμικόν* als Bindeglied zwischen den beiden anderen Seelenteilen gedacht wird, so hat auch wohl Clemens, wenngleich er sich nicht genauer über deren Verhältnis ausspricht, sicher hier die platonische Ansicht angenommen.

---

[1] *τριγενοῦς οὖν ὑπαρχούσης τῆς ψυχῆς, τὸ νοερόν, ὁ δὴ λογιστικὸν καλεῖται, ὁ ἄνθρωπός ἐστιν ὁ ἔνδον, ὁ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἄρχων ἀνθρώπου. αὐτὸν δὲ ἐκεῖνον, ἄλλως ἄγει ὁ θεός. τὸ δὲ θυμικὸν θηριῶδες ὄν, πλησίον μανίας οἰκεῖ. πολύμορφον δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ τρίτον, ὑπερ τὸν Πρωτέα, τὸν θαλάττιον δαίμονα ποικίλον, ἄλλοτε ἄλλως μετασχηματιζόμενον, εἰς μοιχείας καὶ λαγνείας, καὶ εἰς φθορὰς ἐξαρεσκευόμενον.* Päd. III. 1. p. 556. *τριμερής . . ψυχή* Str. V. 12. p. 120. Ähnlich trichotomistisch Str. VIII. 4. p. 572: *Πλάτων γὰρ καὶ τὰ φυτὰ ζῶα καλεῖ τοῦ τρίτου τῆς ψυχῆς εἴδους τοῦ ἐπιθυμητικοῦ μόνον μετέχοντα.*

[2] Nach der oben S. 128 Anm. 2 citierten Stelle *ἄνθρωπος γοῦν ἐστι ἐν ἀνθρώπῳ ψυχικὸς ἐν χοϊκῷ, ἀλλ' οὐ μέρει μέρος, ἀλλὰ ὅλῳ ὅλος συνών, ἀῤῥήτῳ θεοῦ δυνάμει* ist also der innere Mensch *τὸ νοερόν* mit dem psychischen identisch, der psychische ist aber nichts anderes als die *ψυχὴ λογική*, nur dafs letztere in engere Beziehung als Denkkraft gesetzt wird. Als herrschendes Princip heifst das *λογιστικόν* auch *ἡγεμονικόν*. Dieses Princip wirkt zwar eigentlich nur indirekt, da Gott selbst es wieder lenkt. Vielleicht liegt hierin eine Anspielung auf das *σπέρμα πνευματικόν*, welches das Bewegende im Menschen ist. Ziegert S. 28.

[3] Platonisch nennt Cl. es *θηριῶδες ὄν . . . πλησίον μανίας οἰκεῖ.* Über das *ἐπιθυμητικόν* und den *θυμός* vgl. des Cl. ganz stoische Anschauungen Str. V. 5. p. 49. Man sieht, wie Winter (S. 58) schon bemerkt, dafs Cl. bei dieser platonischen Dreiteilung doch immer wieder auf die einfache sonstige Zweiteilung zurückkommt, indem er den *θυμός* dem *ἄλογον μέρος* zuschreibt, weil er nämlich *θηριῶδες* sei. Vgl. auch Str. III. 10; V. 8. M. p. 84. *Πλάτων . . τὸ ἄλογον μέρος, ὃ δὴ δίχα τέμνεται, εἰς θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν.* Als Ansicht Platos gibt Cl. des näheren an, dafs er lehre *νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ θείας μοίρας ἀπόῤῥειαν ὑπάρχοντα. ψυχὴν δὲ ἐν σώματι κατοικίζουσαν.* Str. V. 13. p. 129.

Sonstige Einteilungen bei Clemens.

Aufser dieser Dreiteilung der Seele selbst lehrt Clemens an einer anderen Stelle gelegentlich seiner Polemik gegen die Gnostiker noch eine andere. Er erklärt den Aufstellungen der Gnostiker von drei Menschenklassen gegenüber, es gäbe drei Zustände der Seele in Bezug auf die Wahrheit: die Griechen sind in Unwissenheit, die Häretiker im Meinen, die Kirche allein ist im Wissen. Diese Ansicht klingt wenigstens an die oben gegebene Ansicht von den drei Ständen der Menschen an.[1]

Aufser diesen Dreiteilungen der Seele findet sich bei Clemens auch eine Einteilung des Menschen in zehn Teile, in der man aber nötigenfalls auch wieder eine Dreiteilung herausfinden kann. Es ist hierbei unserem Autor natürlich nicht so sehr um eine streng wissenschaftliche als vielmehr praktische Erklärung zu thun. Er unterscheidet hiernach im Menschen Leib, Seele, fünf Sinne, das Sprach-, Zeugungs- und Denkvermögen.[2]

[1] Str. VII. 16. p. 540: *καὶ δὴ τῶν τριῶν οὐσῶν διαθέσεων τῆς ψυχῆς, ἀγνοίας, οἰήσεως, ἐπιστήμης, οἱ μὲν ἐν τῇ ἀγνοίᾳ τὰ ἔθνη, οἱ δὲ ἐν τῇ ἐπιστήμῃ, ἡ ἐκκλησία ἡ ἀληθής, οἱ δὲ ἐν οἰήσει οἱ κατὰ τὰς αἱρέσεις.*

[2] *σῶμά τε καὶ ψυχή, αἵ τε πέντε αἰσθήσεις, καὶ τὸ φωνητικόν, καὶ σπερματικόν, καὶ τὸ διανοητικὸν ἢ πνευματικόν, ἢ ὅπως καὶ βούλει καλεῖν.* Str. II. 11. p. 985. *Ἔστι δὲ καὶ δεκάς τις περὶ τὸν ἄνθρωπον αὐτόν, τά τε αἰσθητήρια, πέντε καὶ τὸ φωνητικόν, καὶ τὸ σπερματικόν. καὶ τοῦτο* [nach der Anmerkung des Herausgebers ist das die *πνοὴ ζωῆς*, die Gott dem Menschen einhauchte, die vorhin von Cl. *τὸ ὑποκείμενον πνεῦμα* und späterhin noch *πνεῦμα σαρκικόν* und *σωματικόν* genannt wird] *δὴ ὄγδοον τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν. ἔνατον δὲ τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς καὶ δέκατον τὸ διὰ τῆς πίστεως προσγινόμενον ἁγίου Πνεύματος χαρακτηριστικον ἰδίωμα.* Str. VI. 16. p. 360. Die obige Einteilung berührt sich z. T. mit den Stoikern, die acht Teile im Menschen annehmen, die fünf Sinne, Sprach- und Zeugungsvermögen und *τὸ ἡγεμονικόν*. Ziegert findet in der Zehnteilung wieder eine Dreiteilung: 1. *κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν* = Bildung der unvernünftigen Seele; 2. *πνεῦμα* = *ἡγεμονικόν* die vernünftige Seele; 3. im Gegensatz zu den früheren Einteilungen das *χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα* des hl. Geistes, welches durch den Glauben zur Seele des Pistikers hinzukommt. Es ist nach Ziegert (S. 31) wahrscheinlich, dafs nach Cl. das *ἰδίωμα* sich mit dem *σπέρμα πνευματικόν* verbindet und so eine neue, innere, heiligende Kraft der Seele bildet. — Diese trichotomistische Auffassung weicht allerdings von der bisherigen ab. Hier sind drei gesonderte Hauptteile der Gesamtseele

Aus den bisher angeführten Einteilungen ergibt sich, daſs Clemens mit Plato zwei Teile der Seele unterscheidet, aber entweder den einen in zwei zerfallen läſst oder zwischen beide ein Bindeglied einschiebt.[1]

Andere Stellen des Clemens zeigen eine Zweiteilung; so unterscheidet er zwei Kräfte der Seele, die *γνῶσις* und *ὁρμή*;[2] weiterhin die vernünftige Seele und das *σωματικὸν πνεῦμα*.[3] In einer allegorischen Erklärung des Triumphliedes des Moses findet Clemens seine Ansicht von dem Verhältnis der *ψυχή* zu den *πάθη* und erklärt sich, weshalb er von der Dichotomie zur Trichotomie komme. Diese Stelle ist für die Annahme der Dichotomie deshalb besonders wichtig.[4]

Es gibt also nur zwei Teile der Seele, *τὸ λογικόν* und *τὸ ἄλογον*, das letztere zerfällt in den *θυμός* und die *ἐπιθυμία*.

Dichotomie der Seele.

Diese Anschauung, wenn auch in verschiedenen Formen ausgedrückt, geht doch durch alle hier besprochenen Stellen hindurch.

---

angenommmen, während bisher nur von zwei Hauptteilen die Rede war, deren einer in zwei Unterteile sich gliedert.

[1] Auch in der angegebenen letzten Stelle sind nach der Erklärung Ziegerts eigentlich zwei Teile, nur wird der dritte Teil aus dem ersten herausgebildet. Er hat mit der sonstigen Bestimmung der Seele zu erkennen nichts zu thun und ist nur eine Zugabe zur Erkenntnis des Übernatürlichen. Möglicherweise läſst sich auch *τὸ ἄλογον* noch spalten, so daſs fünf Teile herauskämen. Ziegert S. 31.

[2] Str. VI. 8. p. 289: *ἄμφω γὰρ δυνάμεις τῆς ψυχῆς, γνωσίς τε καὶ ὁρμή· εὑρίσκεται δ' ἡ ὁρμὴ μετά τινα συγκατάθεσιν κίνησις οὖσα. ὁ γὰρ ορμήσας εἴς τινα πρᾶξιν πρότερον τὴν γνῶσιν τῆς πράξεως λαμβάνει, δεύτερον δὲ τὴν ὁρμήν.* Der Zusammenhang nötigt, hier unter *ψυχή* nicht die Gesamtseele, sondern bloſs die vernünftige Seele anzunehmen. So zerfiele die vernünftige Seele in zwei *δυνάμεις*.

[3] Str. VI. 16. p. 360: *αὕτη γὰρ ἡ πλάσις τοῦ ἀνθρώπου· ἐπεισκρίνεται δὲ ἡ ψυχὴ καὶ προεισκρίνεται τὸ ἡγεμονικὸν, ᾧ διαλογιζόμεθα, οὐ κατὰ τὴν τοῦ σπέρματος καταβολήν.*

[4] Str. V. 8. p. 84: *τὸ πολυσκελὲς καὶ κτηνῶδες καὶ ὁρμητικὸν πάθος τὴν ἐπιθυμίαν σὺν καὶ τῷ ἐπιβεβηκότι ἡνιόχῳ, τὰς ἡνίας, ταῖς ἡδοναῖς ἐπιδεδωκότι ,ἐῤῥιψεν εἰς θάλατταν', εἰς τὰς κοσμικὰς ἀταξίας ἀποβαλών.* (Er findet, daſs Plato, der ganz ähnliche Ansichten habe, hieraus geschöpft habe) *οὕτως καὶ Πλάτων ἐν τῷ περὶ τῆς ψυχῆς τόν τε ἡνίοχον καὶ τὸν ἀποστατήσαντα ἵππον, τὸ ἄλογον μέρος, ὃ δὴ δίχα τέμνεται εἰς θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν καταπίπτειν φησίν.*

„Daher entscheiden wir uns für die Dichotomie, indem wir zwei Hauptteile der Seele annehmen, die *ψυχὴ λογική* oder *τὸ λογικόν* und *ἡ ἄλογος* oder *τὸ ἄλογον*, aber letztere wieder in zwei Teile geteilt sein lassen, oder ein Drittes als Zwischenglied annehmen, den *θυμός*."[1] Clemens bleibt hier also der Hauptsache nach Platoniker; seine Grundanschauung bleibt, dafs die Gesamtseele ursprünglich aus zwei verschiedenen Seelen besteht, welche durch die Vereinigung ihre Selbständigkeit eingebüfst und zu Kräften dieser Gesamtseele geworden sind. Von diesem Gesichtspunkte aus werden die Ausdrücke denn auch gleichbedeutend gesetzt.[2]

Bestimmungen der einzelnen Seelenteile.

Unsere Frage wird noch genauere Beleuchtung erhalten durch eine kurze Analyse der Thätigkeit und Bestimmung, welche die bisher besprochenen Seelenteile im Sinne des Clemens haben. Clemens schildert ziemlich genau die Bestimmung der beiden Seelen wie auch ihr gegenseitiges Verhältnis.[3] Die Vernunftseele gibt dem Menschen die eigentliche Denkkraft, dann aber auch die Lebensfähigkeit überhaupt.[4] Die unvernünftige Seele

[1] Ziegert S. 32.

[2] Wie Ziegert (S. 32), gestützt auf Potter (Migne IX. p. 49 n. 40), bemerkt, verrät die Stelle Str. V. 5. p. 48, 49 besonders stoische Auffassung. *‚ἥλιος δὲ ὑμῖν τῇ ὀργῇ, φησιν ἡ γραφή, μὴ ἐπιδυέτω.‘ καὶ ὁ εἰπὼν ‚οὐκ ἐπιθυμήσεις‘, πᾶσαν ἀφεῖλεν μνησικακίαν, θυμὸς γὰρ εὑρίσκεται ὁρμὴ ἐπιθυμίας ἡμέρου ψυχῆς κατ᾽ ἐξοχὴν ἀμύνης ἐφεκτικὸς ἀλόγως.* Vgl. Cic. Tusc. 4. libidini subiecta sunt ira, excandescentia, odium, inimicitiae, discordia, et cetera eiusmodi.

[3] Str. VI. 16. p. 360: *τὸ ἡγεμονικόν, ᾧ διαλογιζόμεθα. . . .* Vgl. S. 138 Anm. 3; 140 Anm. 2.

[4] Der Beginn des Lebens entsteht durch die *παθητικά*, unter welchen die Principien zu verstehen sind, die die Eindrücke der Sinnenwelt bekennen. Die *ψυχὴ ἄλογος* empfängt dieselben, wie aus dem Gegensatze anzunehmen ist, und sie allein kann ja ein *πάθος* haben. Unter *ἀρχὴ τῆς ζωῆς* ist der Beginn des bewufsten Lebens gemeint. Die vernünftige Seele bringt nämlich in das durch die *παθητικά* gegebene ungeordnete und chaotische Leben Ordnung, *ξύστασις*. Die letzte Anschauung lehnt sich an Plato, die von der *παθητικά* an die Stoiker an. Ziegert S. 33. *ἀλλὰ καὶ τοῦτο* (*ἄλογος μέρος*) *ἐψυχῶσθαί τε καὶ μόριον αὐτῆς* (*ξύστασις*) *εἶναι.* Also nicht nur die *παθητικά* werden von der vernünftigen Seele in Ordnung gebracht, sondern auch das Princip selbst, von dem sie ausgehen, nämlich *τὸ ἄλογον*. So zeigt sich *τὸ λογικόν* richtig als *ἡγεμονικόν*. Ziegert

wird durch die vernünftige beseelt. Als besondere Bestimmungen der Vernunftseele erwähnt Clemens hier noch die Wahlfreiheit;[1] ebenso gilt die Vernunftseele als Mittelpunkt aller Beziehung;[2] die unvernünftige Seele nimmt die Dinge auf und bezieht sie auf die höhere Seele,[3] auch gibt die vernünftige Seele das bestimmte individuelle Leben.[4]

Ähnlich werden dem unvernünftigen Teile der Seele ganz

S. 34. *σαρκικόν πνεῦμα = τὸ ἄλογον* enthält die *ζωτικὴ δύναμις*, in welcher die nötigen Lebenskräfte sich finden. (Das ist also ein neuer Beweis, daſs der Beginn des Lebens im letzten Grunde von der unvernünftigen Seele ausgeht, in welcher die *παθητικά* enthalten sind.) Als diese zum Leben notwendigen Kräfte gelten hauptsächlich das Ernährungs-, Fortpflanzungs- und Bewegungsvermögen, wie bereits Aristoteles lehrte. Cl. nennt das *ἄλογον ὀξυκίνητον*. Es steht ja in naher Beziehung zu den Wahrnehmungen der Sinne. Ziegert S. 34, 35.

[1] Hier nicht als libertas contrarietatis, sondern specificationis gedacht mit Rücksicht auf die drei möglichen Wege der Vollkommenheit: *ζήτησις, μάθησις, γνῶσις*. Vgl. oben S. 51, 52 und die hier folgende Anm. 2.

[2] Zum besseren Verständnis des Folgenden geben wir hier die ganze Stelle: *αὕτη γὰρ ἡ πλάσις τοῦ ἀνθρώπου. ἐπεισκρίνεται δὲ ἡ ψυχὴ καὶ προεισκρίνεται τὸ ἡγεμονικόν, ᾧ διαλογιζόμεθα, οὐ κατὰ τὴν τοῦ σπέρματος καταβολήν γεννώμενον, ὡς συνάγεσθαι καὶ ἄνευ τούτου τὸν δέκατον ἀριθμόν, δι' ὧν ἡ πᾶσα ἐνέργεια τοῦ ἀνθρώπου ἐπιτελεῖται. τῇ τάξει γὰρ εὐθέως γενόμενος ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τῶν παθητικῶν τὴν ἀρχὴν τοῦ ζῆν λαμβάνει. τὸ λογιστικὸν τοίνυν καὶ ἡγεμονικὸν αἴτιον εἶναί φαμεν τῆς συστάσεως τῷ ζώῳ. ἀλλὰ καὶ τοῦτο τὸ ἄλογον μέρος ἐψυχῶσθαί τε καὶ μόριον αὐτὴν εἶναι. αὐτίκα τὴν μὲν ζωτικὴν δύναμιν, ᾗ ἐμπεριέχεται τὸ θρεπτικόν τε καὶ αὐξητικὸν καὶ καθ' ὅλον κινητικὸν τὸ πνεῦμα εἴληχε τὸ σαρκικὸν ὀξυκίνητον ὄν, καὶ παντὶ διά τε τῶν αἰσθήσεων καὶ τοῦ λοιποῦ σώματος πορευόμενόν τε καὶ πρωτοπαθοῦν διὰ σώματος. τὴν προαιρετικὴν δὲ τὸ ἡγεμονικὸν ἔχει δύναμιν, περὶ ἣν ἡ ζήτησις, καὶ ἡ μάθησις καὶ ἡ γνῶσις. ἀλλὰ γὰρ ἡ πάντων ἀναφορὰ εἰς ἓν συντέτακται τὸ ἡγεμονικόν, καὶ δι' ἐκεῖνο ζῇ τε ὁ ἄνθρωπος καὶ πῶς ζῇ. διὰ τοῦ σωματικοῦ ἀρὰ πνεύματος αἰσθάνεται ὁ ἄνθρωπος, ἐπιθυμεῖ, ἥδεται, ὀργίζεται, τρέφεται, αὔξεται. καὶ δὴ καὶ πρὸς τὰς πράξεις διὰ τούτου πορεύεται τὰ κατ' ἔννοιάν τε καὶ διάνοιαν κ. τ. λ.* Str. VI. 16. p. 360. Vgl. Str. VI. 9. p. 293; IV. 22; III. 5; II. 11.

[3] Daher die Bezeichnung des *ἡγεμονικόν* als *ἀναφορά*.

[4] Durch das *ἡγεμονικόν* lebt der Mensch und lebt „irgendwie" = auf bestimmte Weise. Ziegert S. 35.

besondere Bestimmungen und Aufgaben zugewiesen.[1] Er gilt als Mittel und Vermittlung für die Bethätigung des Verstandes.[2]

Es hat also jeder der beiden Seelenteile seine eigene Bestimmung und Bethätigung; die zwei Gesetzestafeln, welche Gott Moses gab, sind ein Vorbild für die Gebote, welche die beiden Seelen (*διττὰ πνεύματα*) bekommen haben.[3]

Nach allen diesen Ausführungen mufs auf die Frage, ob Clemens Trichotomist sei, also zugegeben werden, dafs die philonische Zweiteilung der Seele in ein *μέρος λογιστικόν, ἡγεμονικόν, νοῦς,* und ein *ὑποκείμενον, ἄλογον, σαρκικὸν πνεῦμα* sich bei ihm finde. Der vernünftige Teil der Seele soll die Leitung des ganzen Menschen übernehmen, die Begierden der Fleischesseele unterdrücken. Die eigentliche und volle menschliche Thätigkeit, die Ausübung aller Kräfte und die Bethätigung aller Sinne geht schliefslich auf diese Seele zurück.

Doch ist hiermit der letzte Teil unserer Frage, ob Clemens einen realen Unterschied zwischen der vernünftigen und unvernünftigen Seele statuiere, oder ob er die beiden nur als Kräfte und Wirkungsweisen nur einer Seele hinstelle, noch nicht beantwortet.

Es ist kein realer Unterschied zwischen den beiden Seelen.

Clemens braucht das platonische Bild von den beiden Seelenrossen, die im Innern des Menschen einen Kampf erregen, durchaus nicht zu fliehen, spricht ja auch die hl. Schrift von einem Kampfe, der zwischen der *ψυχή* und dem *πνεῦμα* besteht. Wenn

[1] *διὰ τοῦ σωματικοῦ ἀρὰ πνεύματος αἰσθάνεται ὁ ἄνθρωπος ἐπιθυμεῖ, ἥδεται, ὀργίζεται, τρέφεται, αὔξεται κ. τ. λ.*

[2] *κατ' ἔννοιαν καὶ διάνοιαν,* hierin spiegelt sich die aristotelische Anschauung von der *διάνοια πρακτική* wider. Vgl. nihil est in intellectu, quod non prius fuerat in sensu. — Nach dieser Stelle hat der unvernünftige Teil die Begierden zu zügeln, nach deren Überwindung erst das *ἡγεμονικόν* zur Herrschaft kommt. Ziegert S. 36.

[3] Inwiefern er allerdings die Tafeln als solche Typen gedacht, ist nach Ziegert ein Problem, das noch kein Forscher befriedigend gelöst hat. Ziegert (S. 37) hofft der Wahrheit nahe zu kommen und sagt: Cl. nimmt gemäfs den sechs *κινήσεις* des Körpers auch sechs *κινήματα κατὰ τὴν διάνοιαν* an und läfst sie sinnbildlich durch die Tafel mit den sechs Geboten vertreten sein; ebenso die *κατὰ τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἐνέργειαν* durch die Tafel mit vier Geboten. Wie er allerdings sich durch die Gebote die *κινήματα* vorgestellt habe, sei kaum zu sagen. Vgl. Schwane, D. G. S. 482.

Clemens also zunächst die beiden Teile der Seele getrennt für sich auffaſst und einzelne Anschauungen von ihnen vorträgt, so ist hiermit a priori noch kein realer Unterschied der beiden Teile gegeben.[1] So lehrt Clemens, daſs der Gnostiker sich gegen die leibliche Seele erhebt, die sich gegen den Geist empört.[2] Auch deutet Clemens die niedere Seele als etwas Sterbliches, das dem höheren Seelenvermögen eigentlich fremd ist, so daſs dieses im Tode wieder von ihr befreit wird.[3] In den Wassern der Sündflut konnte die Seele, weil sie zu fein ist, wegen ihrer reinen und einfachen Natur von der dichteren Materie des Wassers nicht berührt werden; was dagegen fleischlich an ihr sein sollte und durch die Sünde noch mehr fleischlich geworden wäre, das würde zugleich mit der leiblichen Seele abgeworfen.[4] So erklärt

[1] Cl. spricht sonst noch mehrfach von Teilen der Seele: *ἐν ἑκάστῳ μέρει τῆς ψυχῆς.* Str. I. 26. p. 916. *ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς.* Str. II. 21. p. 1076. *τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικόν.* Str. II. 22. p. 1080.

[2] Str. VII. 12. p. 509: (Der Gnostiker) *ἀλλὰ καὶ τῆς σωματικῆς ψυχῆς κατεξανίσταται, στόμιον ἐμβαλὼν ἀφηνιάζοντι τῷ ἀλόγῳ πνεύματι. ‚ὅτι ἡ σάρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος.‘* Schwane tritt S. 481 bei Anführung dieser Stelle dagegen ein, daſs man, um den zwei Seelen oder wenigstens seelischen Principien bei Cl. zu entgehen, nicht unter *ψυχή* hier „die niedere sinnliche Seele als die Substanz des materiellen Leibes“ denken dürfe, so daſs dieser etwa „nur als die äuſsere sichtbare Erscheinung jenes seelischen Principes“ zu fassen sei; so würde man allerdings auch in der Theorie des Cl. nur noch zwei Faktoren der Menschennatur haben. Diese Ansicht sei jedoch dem Altertum und zumal der platonischen Philosophie, welche die Seele als Belebungskraft der an sich toten (*μὴ ὄν*) Materie darstellen, fremd gewesen.

[3] Str. VII. 11. p. 485, 488: *καὶ δὴ καὶ συμπάσχει τῷ σώματι, τῷ φύσει παθητῷ ἐνδεδεμένος· ἀλλὰ οὐ πρωτοπαθεῖ κατὰ τὸ πάθος ... συμπεριφέρεται δὲ τοῖς ἀναγκαίοις αὐτοῦ μόνον, εἰς ὅσον ἀβλαβὴς τηρεῖται ἡ ψυχή.* Vgl. Str. V. 11. 14.

[4] *ἔπεται δὲ καὶ τὸ λεπτομερέστερον, ἡ ψυχή, οὐκ ἄν ποτε πρὸ τοῦ παχυμερεστέρου, ὕδατος, πάθοι τι δεινόν, διὰ λεπτότητα καὶ ἁπλότητα μὴ κρατουμένης, ἢ καὶ ἀσώματος προσαγορεύεται. ὃ δ' ἂν παχυμερὲς ἐκ τῆς ἁμαρτίας πεπαχυμμένον τύχῃ, τοῦτο ἀποῤῥίπτεται οὖν τῷ σαρκικῷ πνεύματι, τῷ κατὰ τῆς ψυχῆς ἐπιθυμοῦντι.* Str. VI. 6. p. 273. Schwane (S. 482) hält es für schwer, diese Stelle in orthodoxem Sinne zu deuten, da man hier unter *πνεῦμα σαρκικόν* nicht lediglich die dem vernünftigen Geiste anhaftenden sündhaften Teile verstehen könne, sondern auf zwei Seelen hier bestimmt hingewiesen würde.

Clemens, auch die mosaischen Gebote seien zweimal geschrieben worden, und zwar „für die beiden Seelen im Menschen, für die herrschende Vernunftseele und für die untergeordnete Seele, da das Fleisch gegen den Geist gelüstet".[1] Alle diese Ausdrücke scheinen zwar eine trichotomistische Ansicht zu verraten und würden von einem anerkannten Trichotomiker auch in nichts verschärft zu werden brauchen; aber es ergibt sich doch bei genauer Untersuchung aller angegebenen Stellen, dafs Clemens eine eigentliche, wenigstens allseitige Trennung der niederen Seele vom Geist nicht gelehrt habe, vielmehr wird die Einheit nach Clemens' Anschauung gerade durch den vernünftigen Geist bewirkt und die Seele ihm unterstellt. Der Geist wird ja geradezu als Princip der Einheit hingestellt, der durch die ihm untergeordnete Seele den Leib bilde und gestalte.[2] Auch die Ansicht unseres Autors über die Entstehungsweise des vernünftigen und unvernünftigen Teiles der Seele stört den sonst immer durchblickenden Gedanken an die Einheit der Seele nicht vollends; umgekehrt scheint Clemens, wenn er vom Tode spricht, auch nur an eine Seele zu denken.[3]

Trotz allen trichotomistischen Äufserungen ist Clemens Dichotomist.

Man sieht gleich, dafs Clemens bei seinen gelegentlichen Äufserungen über Leib und Seele sich, trotz seiner in den Grundzügen feststehenden Ansicht, doch in der Ausdrucksweise fast gänzlich an die platonisch-stoische Philosophie sich anschliefst und auch bisweilen in seinen einzelnen Ausdrücken sich ganz vom Augenblicke beherrschen läfst. Dafs hierbei die jedesmal behandelte Sache nicht immer endgültig und klar zur Darstellung kommen kann, und dafs er sich hierbei stets an die Ausdrucksweise

---

[1] Str. V. 16. Vgl. die Stelle Str. VI. 6. p. 273 auf S. 142 Anm. 4.

[2] Vgl. die oben (S. 140 Anm. 2) zerlegte Stelle Str. VI. 16, besonders folgenden Passus: *τῇ τάξει γὰρ εὐθέως γενόμενος ὁ ἄνθρωπος, ἀπὸ τῶν παθητικῶν τὴν ἀρχὴν τοῦ ζῆν λαμβάνει· τὸ λογιστικὸν τοίνυν καὶ ἡγεμονικὸν αἴτιον εἶναί φαμεν τῆς συστάσεως τῷ ζώῳ. ἀλλὰ καὶ τοῦτο τὸ ἄλογον μέρος ἐμψυχῶσθαί τε καὶ μόριον αὐτῆς εἶναι.* Ebenso fafst diese Stelle Schwane S. 483.

[3] *αὐτίκα ὡς ὁ θάνατος χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος, οὕτως ἡ γνῶσις, οἷον ὁ λογικὸς θάνατος, ἀπὸ τῶν παθῶν [ἐπείγων =] ἀπάγων καὶ χωρίζων τὴν ψυχὴν καὶ προάγων εἰς τὴν τῆς εὐποιίας ζωήν.* Str. VII. 12. p. 500.

derjenigen Philosophie hält, die ihm gerade am besten paſst, zeichnet ihn als einen richtigen Eklektiker. Soviel aber dürfte trotz so vieler unsicheren Ausdrücke aus den massenhaften Stellen über die Seele und ihr Verhältnis zum Leibe sich doch ergeben, daſs Clemens im Grunde nur Dichotomist ist, und, wenn er auch von mehreren Seelen oder von verschiedenen Teilen der Seele spricht, hierbei nur an ein Princip gedacht hat, welches als Sitz aller geistigen Kräfte zugleich den ganzen Menschen nach seiner sensitiven Seite hin durchdringt und leitet. Man könnte sonst auf Grund der oben angegebenen Stellen bald zwei, bald drei, bald zehn verschiedene Principe im Menschen finden, was doch absurd ist. Unsere Ansicht wird belegt dadurch, daſs Clemens, obgleich er oft genug von zwei Seelen redet,[1] an anderen Stellen deutlich nur von einem Princip, in dem sich also die beiden Seelen begegnen müssen, handelt. So mahnt er, wir müssen Tempel Gottes werden, rein von aller Makel an Leib und Seele.[2] Der wahre Gnostiker erstrebt die Keuschheit des Leibes und der Seele. Moses deutet an, daſs Rebekka diese Keuschheit an Leib und Seele besessen.[3] So wird durchgängig zur Bezeichnung der Seele nach allen ihren Seiten hin bald das

---

[1] ἑκάστῳ μέρει τῆς ψυχῆς. Str. I. 26. p. 916. ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς. Str. II. 21. p. 1076. τὸ τῆς ψυχῆς ἡμῶν ἡγεμονικόν. Str. II. 22. p. 1080. ψυχή, νοῦς. Str. I. 24. p. 908; III. 5. p. 1145; VI. 9. p. 293; VII. 7. p. 459; ψυχή und πνεῦμα III. 10. p. 1169; III. 17. p. 1208; IV. 13. p. 1297. Er setzt die anima corporea oder den spiritus expers rationis deutlich dem vernünftigen spiritus gegenüber: Str. VII. 12. p. 509: τῆς σωματικῆς ψυχῆς (= ἄλογον πνεῦμα) κατεξανίσταται, στόμιον ἐμβαλών (der Gnostiker) ἀφηνιάζοντι τῷ ἀλόγῳ πνεύματι. Str. V. 6. p. 64: στῆθος δ' οἰκητήριον καρδίας τε καὶ ψυχῆς, indem er hier, wie er erläuternd bemerkt, unter καρδία die sinnliche Seele versteht; V. 1. p. 28: καρδία γὰρ ἡ ψυχὴ ἀλληγορεῖται, ἡ τὴν ζωὴν χορηγήσαντα. In der barbarischen Philosophie nennt man tot τοὺς καθυποτάξαντας τὸν νοῦν τοῖς πάθεσι τοῖς ψυχικοῖς. Str. V. 9. p. 89.

[2] ἵνα ὦμεν ναοὶ θεοῦ, καθαιρισθέντες ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος. Str. IV. 21. p. 1341. ἀκάθαρτος σώματί τε καὶ πνεύματι. Str. IV. 25. p. 1365.

[3] τὴν κατά τε σῶμα κατά τε ψυχὴν ἁγνειαν . . . τὸ ἀδιάφθορον τοῦ τε σώματος τῆς τε ψυχῆς ἐπὶ τῆς Ῥεβέκκας. Str. IV. 25. p. 1369.

Wort *ψυχή* allein, bald *νοῦς* oder *πνεῦμα* gesetzt, ein Zeichen, dafs Clemens im Grunde die menschliche Seele sich doch nur als ein Princip, als eine gedacht hat.[1]

Natürliche Anlage des Menschen.

Die Seele hat zwei Vermögen, das Erkenntnis- und Begehrungsvermögen,[2] welch letzteres sich stets auf die vorhergehende Erkenntnis stützt.[3] In gewisser Beziehung sind aber auch alle Kräfte des Menschen wieder von dem zweiten Vermögen, dem freien Willen, abhängig, sofern der Wille ja allen Bethätigungen die erste Anregung geben mufs, da ja keiner etwas thut, was er

[1] Vgl. Stöckl, Anthrop. II. S. 166, 167: „Bekanntlich gründet sich die reale Unterscheidung zwischen der vernünftigen und unvernünftigen Seele bei Plato auf das Princip des kosmischen Dualismus; bei den Stoikern dagegen auf die materielle Natur der Seele, die eine reale Zusammensetzung derselben aus mehreren Teilen involviert. Bei Clemens nun findet sich keine dieser Voraussetzungen, und darum sind wir wohl berechtigt, auch seine psychologische Lehre im christlichen Sinne zu interpretieren und die von ihm ausgeschiedenen zwei Teile der Seele als bloſse verschiedene Kräfte und Wirkungsweisen der einen Seele zu fassen, deren wechselseitige Entgegensetzung nicht als eine wesentliche zu fassen ist, sondern nur als eine solche, die, der Lehre des Christentums gemäfs, der Sündenfall des Menschen nach sich gezogen hat. Mit dieser Erklärung harmoniert denn auch die oben (Strom. VI. 16) erwähnte Behauptung des Clemens, dafs die Seele das formale Princip des Leibes sei, ein Lehrsatz, der in der entgegengesetzten Voraussetzung offenbar keinen Sinn mehr haben könnte. — Aber freilich können und wollen wir nicht in Abrede stellen, dafs Cl. in seinen psychologischen Bestimmungen den Begriffen und Anschauungen der griechischen Philosophie wohl einen zu grofsen Spielraum gewährt hat, woraus sich dann selbstverständlich eine gewisse schwankende Haltung seiner psychologischen Lehre ergeben mufste, die ein endgültiges Urteil über dieselbe schwieriger macht, als wünschenswert sein möchte."

[2] *ἄμφω γὰρ δυνάμεις τῆς ψυχῆς, γνῶσις τε καὶ ὁρμή. εὑρίσκεται δ' ἡ ὁρμὴ μετά τινα συγκατάθεσιν, κίνησις οὖσα. ὁ γὰρ ὁρμήσας εἰς τινα πρᾶξιν πρότερον τὴν γνῶσιν τῆς πράξεως λαμβάνει, δεύτερον δὲ τὴν ὁρμήν.* Str. VI. 8. p. 289. *ὁ λογισμὸς καὶ τὸ ἡγεμονικόν, ἄπταιστον μένον καὶ καθηγούμενον τῆς ψυχῆς, κυβερνήτης αὐτῆς εἴρηται. ὄντως γὰρ ἀτρέπτως πρὸς τὸ ἄτρεπτον ἡ προσαγωγή.* Str. II. 11. p. 988.

[3] *φύσει γὰρ ὁ πράσσων τοῦτο, ὃ βούλεται, μανθάνει πρότερον. καὶ ἡ μὲν γνῶσις ἐκ τοῦ μαθεῖν, τὸ πρᾶξαι δὲ ἐκ τοῦ ὁρμῆσαι. κἄκ τοῦ μανθάνειν ἡ γνῶσις. ἕπεται δὲ τῇ ἐπιστήμῃ ὁρμή, μεθ' ἣν ἡ πρᾶξις. ἀρχὴ καὶ δημιουργὸς πάσης λογικῆς πράξεως ἡ γνῶσις εἴη ἄν.* Str. VI. 8. p. 289. Es ist klar, dafs „Gnosis" hier im ganz allgemeinen Sinne gebraucht wird.

nicht will.[1] Besonderen Nutzen gewährt dem Menschen das Sprachvermögen, welches seine Gedanken den Mitmenschen vermittelt.[2]

Zwei Erkenntnisweisen.

Clemens unterscheidet in derselben Weise, wie nach ihm Origenes thut, zwischen den beiden Erkenntnisweisen: der sinnlichen und vernünftigen. Origenes ging vielleicht auf diese Hervorhebung noch schärfer und genauer ein wie Clemens, weil er in seiner Apologie gegen Celsus den Empirismus der Stoiker zu bekämpfen hatte, die das Übersinnliche falsch auffafsten und nur eine auf Erfahrung sich stützende Erkenntnis annahmen.[3] Darum lehrte Origenes entschieden die doppelte Erkenntnis: durch die Sinne erkennen wir die sinnenfälligen, äufserlich wahrnehmbaren Dinge, durch den Verstand das Übersinnliche und Geistige.[4] Die Thätigkeit der Vernunft ist direkt und unmittelbar, stützt sich aber wieder in vielen Punkten auf das Sinnliche, um von diesem zum Übernatürlich-Göttlichen zu gelangen.[5] So erkennt auch

---

[1] Str. II. 17. p. 1016: *ἃ δὴ μὴ ποιοῦμεν, ἤτοι διὰ τὸ μὴ δύνασθαι οὐ ποιοῦμεν, ἢ διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι, ἢ δι' ἀμφότερα . . . προηγεῖται τοίνυν πάντων τὸ βούλεσθαι. αἱ γὰρ λογικαὶ δυνάμεις τοῦ βούλεσθαι διάκονοι πεφύκασι.*

[2] Gregor von Nyssa bewies die Geistigkeit der Seele aus der Sprachfähigkeit (vgl. Capitaine S. 17; Stöckl, Gesch. d. Ph. S. 281). Nach Cl. ist die Sprache das äufsere Kleid für die irdischen Dinge, daher soll man das Kleid nicht schöner machen als die Dinge selbst, soll also einfach sprechen: *λέξις οἷον ἐσθὴς ἐπὶ σώματος· τὰ δὲ πράγματα σάρκες εἰσὶν καὶ νεῦρα. οὐ χρὴ τῆς ἐσθῆτος πρὸ τῆς τοῦ σώματος σωτηρίας κήδεσθαι . . λόγον ἀσκητέον ἀπεριττόν τε καὶ ἀπερίεργον.* Str. I. 10. p. 745. Sie soll nicht geziert sein, sondern mehr nützen als ergötzen. Das. p. 745. Cl. teilt die Ansicht mancher Alten, es gäbe 72 (70) Dialekte; nach Plato haben auch die Götter ihren eigenen Dialekt. *Πλ. καὶ τοῖς θεοῖς διάλεκτον ἀπονέμει τινα;* er schreibt auch sogar den Tieren ein eigenes Mitteilungsvermögen zu: *οἴεται καὶ τῶν ἀλόγων ζώων διαλέκτους εἶναι ὧν τὰ ὁμογενῆ ἐπακούειν.* Str. I. 21. p. 877. 880.

[3] Cels. VII. 37.

[4] De Princ. I. 1. 8; IV. 3. 7. Tertullian stellt die sinnliche Erkenntnis, ähnlich wie die Stoa, in nahe Beziehung zur geistigen. Plutarch. de plac. phil. IV. 4. Wenn er deshalb auch entschieden für die Wahrheit der sinnlichen Erkenntnis eintritt (de anim. 17; vgl. Ludwig S. 12), so ist er anderseits doch nicht geneigt, die geistige Thätigkeit bedeutend höher als die sinnliche zu stellen.

[5] Cels. VII. 37; VI. 20.

Clemens beide Arten von Erkenntnis, die sinnliche und vernünftige; als Zwischenglied zwischen beiden Erkenntnisweisen dient ihm, ähnlich wie schon Aristoteles und Philo annahmen, der Verstand, der das diskursive Denken gibt.[1]

Die sinnliche Erkenntnis.

Da wir also Sinnenwesen sind, das heifst aus Leib und Seele bestehen, so erfassen wir die sinnenfälligen Dinge durch den Körper, alles Geistige aber durch die Vernunft.[2] Gott, der körperlos ist, und nicht, wie die Stoiker meinen, Sinne nötig hat, erkennt nur geistig,[3] der Mensch dagegen ist als sinnenbegabtes Wesen auf die Bethätigung der Sinne angewiesen; allerdings verlassen sich viele Menschen zu viel auf die Sinne. Aber Plato tadelt diese schon, denn bei der bloſsen Sinnenthätigkeit ist uns das übernatürliche Gebiet noch verschlossen, und mit den fünf Sinnen können wir nicht bis zum Verständnis Gottes vordringen;[4] denn wie der Sinn zum Sinnlichen, so verhält sich der Verstand zu den Objekten, auf die er gerichtet ist.[5] Was nicht aus Materie besteht, kann überhaupt nicht sinnlich wahrgenommen werden.[6] Im Jenseits hört die sinnliche Erkenntnis auf; der Apostel zeigt ausdrücklich, daſs unsere dereinstige

Die geistige Erkenntnis.

---

[1] Str. II. 11. p. 984: *φήσαιμεν δὲ ἂν αὐτὴν λόγον εἶναι τοῖς ἀμφισβητομένοις ἐκ τῶν ὁμολογουμένων ἐκπορίζοντα τὴν πίστιν κ. τ. λ.*

[2] *ἐνδεδέμενοι γὰρ τῷ γεώδει σώματι, τῶν μὲν αἰσθητῶν διὰ σώματος ἀντιλαμβανόμεθα, τῶν δὲ νοητῶν δι' αὐτῆς τῆς λογικῆς ἐφαπτόμεθα δυνάμεως. ἐάν δέ τις αἰσθητῶς τὰ πάντα καταλήψεσθαι προσδοκήσῃ, πόῤῥωθεν τῆς ἀληθείας πέπτωκε.* Str. V. 1. p. 17.

[3] *ἐπεὶ καὶ ἡ ἀκοὴ μὲν ἡμῖν, διὰ σωματικῶν πόρων ἐνεργουμένη, οὐ διὰ τῆς σωματικῆς δυνάμεως ἔχει τὴν ἀντίληψιν, ἀλλὰ διά τινος ψυχικῆς αἰσθήσεως καὶ τῆς διακριτικῆς τῶν σημαινουσῶν τι φωνῶν νοήσεως. οὐκοῦν ἀνθρωποειδὴς ὁ θεὸς . . ἵνα ἀκούσῃ, οὐδὲ αἰσθήσεων αὐτῷ δεῖ, καθάπερ ἤρεσεν τοῖς Στωϊκοῖς.* Str. VII. 7. p. 452, 453.

[4] *. . . πολὺς γὰρ ὁ τοῖς αἰσθητοῖς ὡς μόνοις οὖσι προσανέχων . . . τῇ πεντάδι τῶν αἰσθήσεων προσανέχοντες μόνῃ. ἄβατον δὲ ἀκοαῖς καὶ τοῖς ὁμογενέσιν ἡ νόησις τοῦ θεοῦ.* Str. V. 6. p. 57.

[5] *ὡς αἴσθησις πρὸς τὸ αἰσθητόν, οὕτω νόησις* (intelligentia) *πρὸς τὸ νοητόν.* Str. VI. 16. p. 361. Die genaueste Unterscheidung zwischen Sinn und Vernunft gibt Clemens Str. VIII. 3. p. 568: *τὰ μὲν γὰρ πρὸς αἴσθησιν συμβάντα ἐστὶ ἁπλᾶ τε καὶ ἄλυτα, ζητὰ δὲ πρὸς νόησιν ἁπλᾶ τε καὶ λογικὰ καὶ πρῶτα.*

[6] *τὰ δὲ ἄϋλα νῷ μόνῳ ληπτά ἐστιν.* Str. VIII. 7. p. 589.

Gotteserkenntnis eine rein geistige Gottanschauung ist. Diese Anschauung ist hienieden freilich unmöglich.[1] Der Mensch soll sich niemals wie das unvernünftige Tier blindlings auf das Sinnenfällige hinstürzen, sondern erst prüfen und urteilen;[2] überhaupt sollen Vernunft und Wille, als die hervorragendsten Vermögen, ihn leiten und beherrschen.[3] Der Mensch steht nämlich, wie Aristoteles richtig schon hervorhebt, bedeutend über dem Tiere, mit dem er sich nicht vergleichen soll.[4]

Entwicklung der Erkenntnis.

Die Menschen haben zwar, wie die Bethätigung der Sinne, so auch die Denk- und Urteilsfähigkeit gemeinsam, wahr aber bleibt dabei, daſs die einen diese Anlage noch mehr vervollkommnen als die andern.[5] Auch kann ja diese natürliche Erkenntniskraft getrübt und irregeleitet werden.[6] Überhaupt ist trotz der objektiven Erscheinung der Dinge dem subjektiven Momente der Auffassung und Wahrnehmung ein groſser Spielraum gegeben; denn es treten wohl die äuſseren Dinge uns allen in gleicher Weise

---

[1] . . *δῆλον γὰρ μηδένα ποτὲ δύνασθαι παρὰ τὸν τῆς ζωῆς χρόνον τὸν θεὸν ἐναργῶς* (evidenter) *καταλαβέσθαι.* Wohl werden, die reinen Herzens sind, Gott anschauen, *ἐπὰν εἰς τὴν ἐσχάτην ἀφίκωνται τελείωσιν. ἐπεὶ γὰρ ἠσθέναι πρὸς κατάληψιν τῶν ὄντων ἡ ψυχή, θεῖον διδασκάλου ἐδεήθημεν. καταπέμπεται ὁ Σωτήρ.* . . Str. V. 1. p. 17.

[2] *ἡ λογικὴ δὲ δύναμις, ἰδία οὖσα τῆς ἀνθρωπείας ψυχῆς, οὐχ ὡσαύτως τοῖς ἀλόγοις ζώοις ὁρμᾶν ὀφείλει, ἀλλὰ καὶ διακρίνειν τὰς φαντασίας καὶ μὴ συναποφέρεσθαι αὐταῖς.* Str. II. 20. p. 1056.

[3] *ὁ λογισμὸς καὶ τὸ ἡγεμονικόν, ἄπταιστον μένον καὶ καθηγούμενον τῆς ψυχῆς, κυβερνήτης αὐτῆς εἴρηται.* Str. II. 11. p. 988. *οὐ γάρ ἐσμεν ἐπιθυμίας τέκνα ἀλλὰ θελήματος.* Str. III. 7. p. 1161. Von den sonstigen Seelenkräften erwähnt Cl. gelegentlich noch das Gedächtnis: *τοῦ γὰρ χρόνου τῷ μὲν παρῳχηκότι ἡ μνήμη.* Str. II. 12. p. 989.

[4] Aristoteles drückt (vgl. ethic. Nic. VI. 3) nach Cl. diese Erhabenheit des Menschen durch den Gedanken aus *τὸ μὲν ποιεῖν καὶ ἐπὶ τῶν ἀλόγων ζώων τάσσεσθαι, καὶ ἐπὶ ἀψύχων, τὸ δὲ πράττειν ἀνθρώπων μόνων.* Str. V. 13. p. 128.

[5] *ἔστι μὲν οὖν κοινά τινα τῶν ἀνθρώπων κριτήρια, καθάπερ τὰ αἰσθητήρια κ. τ. λ.* Die Stelle ist nach der Anmerkung der Herausgeber in der Fortsetzung korrupt. Str. VII. 16. p. 529. Daselbst p. 532: *πάντων δὲ ἀνθρώπων τὴν αὐτὴν κρίσιν ἐχόντων κ. τ. λ.*

[6] *ὡς γὰρ ὀφθαλμὸς τεταραγμένος, οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ τοῖς παρὰ φύσιν θολωθεῖσα δόγμασιν, οὐχ οἵα τε τὸ φῶς τῆς ἀληθείας διιδεῖν ἀκριβῶς, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν ποσὶ παροράᾳ.* Str. VII. 16. p. 536, 537.

entgegen und erzeugen in unserem Geiste dasselbe Bild, und doch benennen wir die Dinge jeder in seiner Sprache.[1]

Sittliche Bethätigung der Menschennatur.

Durch die vernünftige Anlage ist auch die sittliche Bethätigung des Menschen ermöglicht.[2] Wir sollen zwar alle unsere Anlagen zum Guten anwenden, viele aber mifsbrauchen sie zum Bösen.[3] Freilich sind wir schon von Natur aus, die einen mehr, die anderen weniger, zur Tugend befähigt.[4] Doch sollen wir alle gemeinsam nach Gott hinstreben und aus der Kenntnis der Kreaturen zur Kenntnis Gottes aufzusteigen suchen.[5] Wohl halten uns die Affekte, die Begierden und Leidenschaften von diesem Streben ab, wir aber sollen sie niederkämpfen,[6] denn Gott fordert uns auf, affektlos zu leben.[7]

Hindernisse in der Bethätigung der sittlichen Erkenntnis und Bestrebung.

Die Affekte.

Basilides und seine Anhänger nannten die Affekte Anhängsel, weil es ihrem Wesen nach Geister wären, die der vernünftigen Seele anhingen.[8] Clemens spricht von schwachen und unbeständigen Affekten, die an der Erforschung der Wahrheit hindern;[9] er kennt sodann sündhafte und sündenfreie Affekte,

---

[1] *ὅθεν ἅπασι καὶ τὰ νοήματα τὰ αὐτά ἐστιν, διὰ τὸ τὴν αὐτὴν ἀπὸ τῶν ὑποκειμένων ἅπασιν ἐγγίνεσθαι τύπωσιν. οὐκ ἔτι δὲ καὶ τὰ ὀνόματα διὰ τὰς διαλέκτους τὰς διαφόρους.* Str. VIII. 8. p. 589.

[2] *ἅπασι γὰρ ἡ τοῦ λογικοῦ παραδέδοται κτῆσις, εἴς τε τὴν τῶν καλῶν ἐπιμέλειαν καὶ τῶν κακῶν ἀποχήν. ἀλλὰ τοῦτο παρὰ θεοῦ κεκοσμημένοι πολλοὶ κέχρηνται τῇ γνώσει τῇ δεδομένῃ κακῶς πρὸς πράξεων πονηρῶν ἀσωτίαν. καὶ κακῶς τοῦ λογικοῦ τὴν οὐσίαν καταναλίσκουσιν. τὸ βλέμμα πρὸς αἰσχρὰς θεωρίας, τὴν γλῶσσαν εἰς βλασφήμους φωνάς, τὴν ὄσφρησιν εἰς δυσώδεις ἡδονῶν ἀσελγείας, τὸ στόμα πρὸς χοιρώδη γαστριμαργίαν, τὰς χεῖρας πρὸς ἁρπαγάς, τοὺς πόδας πρὸς δρόμον ἐπιβουλῶν, τοῦς λογισμοὺς πρὸς ἀσεβείας βουλάς, τὴν γνώμην εἰς ῥᾳθυμίας ἐμφόρησιν, τὸν νοῦν εἰς κτηνώδη διαγωγήν. οὐδὲν τῶν τῆς λογικῆς οὐσίας τηροῦσιν ἀσκόρπιστον.* Fragm. M. IX. p. 763, 765.

[3] *κτησώμεθα τὴν τοῦ λόγου δωρεὰν πρὸς πράξεις εὐγνωμοσύνης.* Fragm. M. IX. p. 765, 767.

[4] *πεφυκότες πρὸς ἀρετήν.* Str. I. 6. p. 729.

[5] *ἐπὶ τὴν γνῶσιν ἀφικνεῖσθαι τοῦ θεοῦ, συνελόντι φάναι, μετὰ τὴν κτίσιν τὸν ποιητὴν ἐπιποθοῦντας.* Str. II. 11. p. 988.

[6] *θεοῦ δὲ γνῶσιν λαβεῖν, τοῖς ἔτι ὑπὸ παθῶν ἀγομένοις ἀδύνατον.* Str. III. 5. p. 1145; VII. 12. p. 500; II. 16. p. 1012.

[7] *τῇ ἕξει τῆς ἀπαθείας καταβιοῦντες.* Str. VII. 14. p. 521.

[8] *προσαρτήματα.* Appendices. Str. II. 20. p. 1056.

[9] *ἀστάτοις καὶ ἀϊδρύτοις ὁρμαῖς.* Str. II. 11. p. 988.

und wenn er sagt, Gott sei ohne alle Affekte, so versteht er hiermit entschieden auch die naturgemäfsen, vornächst sündenlosen Regungen.[1] So war auch der Heiland ganz affektlos, weder der Lust noch dem Schmerz unterworfen,[2] deshalb sucht der wahre Gnostiker gerade durch Einhaltung der Leidenschaften dem Heiland ähnlich zu werden[3] und beschränkt sich bei den sonstigen Begierden auf das Allernötigste.[4] Clemens unterscheidet fernerhin vernünftige und unvernünftige oder vielmehr vernunftwidrige Affekte;[5] es sind dies Eindrücke einer nachgiebigen und weichlichen Seele, Besiegelungen der bösen Geister, gegen die wir ankämpfen sollen.[6] Durch die Begierden haben die Dämonen

---

[1] *ἀνειδεὲς μὲν γὰρ τὸ θεῖον καὶ ἀπαθές· ὅθεν οὐδὲ ἐγκρατὲς κυρίως. οὐ γὰρ ὑποπίπτει πάθει ποτε, ἵνα καὶ κρατήσῃ τοῦδε, ἡ δὲ ἡμετέρα φύσις, ἐμπαθὴς οὖσα, ἐγκρατείας δεῖται . . . . ἐγκρατεύεται δὲ ὁ κατέχων τὰς παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ὁρμάς, ἢ ὁ κατέχων αὐτόν, ὥστε μὴ ὁρμᾶν παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον.* Str. II. 18. p. 1020. Vgl. Str. IV. 23. p. 1360; V. 11. p. 104; VI. 16. p. 364.

[2] *αὐτὸς δὲ ἁπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν, εἰς ὃν οὐδὲν παρεισδύεται κίνημα παθητικόν, οὔτε ἡδονὴ οὔτε λύπη.* Str. VI. 9. p. 292. Alles, was dem Affekt unterworfen ist, ist auch dem Untergang unterworfen: *ὧν ἅπτεται, πάθος, φθαρτὰ πάντα ἔστιν. καὶ τῷ μὴ τρεφομένῳ προσάγειν βορὰν μάταιον.* Es ist thöricht, dem Speise zu geben, was sich doch nicht ernähren kann. Gott ist affektlos, bedarf deshalb keiner Speise. Str. VII. 6. p. 440. Diese Ansicht stimmt ganz genau mit der oben S. 97 gegebenen Behauptung, dafs Christus auch als Mensch keiner Speise bedurft habe, sondern nur afs, um den Schein des Doketismus von sich abzuhalten.

[3] *ὥστε ἕνεκά γε τούτων ἐξομοιοῦσθαι βιάζεται τῷ διδασκάλῳ εἰς ἀπάθειαν.* Str. VI. 9. p. 293.

[4] *τὰς ἐπιθυμίας ὁ γνωστικὸς περιγράφει κατά τε τὴν κτῆσιν, κατά τε τὴν χρῆσιν, οὐχ ὑπερβαίνων τὸν τῶν ἀναγκαίων ὅρον.* Str. VI. 12. p. 321; VII. 7. p. 465. Daher ist er auch Herr seiner Begierden: *ὁ γνωστικὸς τῶν ἀλόγων ἐπιθυμιῶν κύριος.* Str. VII. 11. p. 489. Vgl. Str. VII. 12. p. 504, 509; VII. 14. p. 517. Als Vernunftwesen sollen wir überhaupt alle, wie der Gnostiker thut, uns auch wirklich von der Vernunft leiten lassen und die unvernünftigen Begierden unterdrücken: (*ὁ γν.*) *τῶν ἀλόγων ἐπιθυμιῶν κύριος . . . ἐπιστημόνως ὑφίσταται. ἃ δεῖ καὶ προσήκειν αὐτῷ ὁ λόγος ὑπαγορεύει, διακρίνων ἐπιστημόνως κ. τ. λ.* Str. VII. 11. p. 489.

[5] *ταῖς κατὰ φύσιν μεμετρημέναις ὀρέξεσι . . . ἢ παρὰ φύσιν, ἔνθα τὸ ἁμαρτητικὸν φύεται.* Str. II. 20. p. 1053.

[6] *τὰ πάθη πάντα ἐναπερείσματα τῆς ψυχῆς . . . τῆς μαθακῆς*

nämlich eine leichte Handhabe gegen uns, da die Begierden in uns schlummern wie wilde Tiere[1] und unseren Verstand verdunkeln.[2] Natürlich besteht die ganze Tugendhaftigkeit des Menschen nicht lediglich in der bloßen Überwindung der sündhaften Affekte, sondern es werden auch positive gute Werke von ihm verlangt.[3]

Clemens unterscheidet also, was von manchen seiner Erklärer nicht beachtet wird, aufs bestimmteste den natürlichen von dem widernatürlichen sündhaften Affekte,[4] ebenso betont er, daß die bloße natürliche Anregung auch zum unerlaubten Affekte noch keine Sünde sei.[5] Unser Autor kennt also, um die Ausdrücke der lateinischen Übersetzer zu gebrauchen, zwei Arten von Begierden; er billigt die Unterscheidung von appetitio und cupiditas; letztere kommt der voluptas und intemperantia zu, die vernunftwidrig sind; die appetitio findet sich bei den durch die

---

καὶ εἰκούσης καὶ οἷον ἐναποσφραγίσματα τῶν πνευματικῶν δυνάμεων, πρὸς ἃς ἡ πάλη ἡμῖν. Str. II. 20. p. 1053. Die bösen Geister erregen durch die Affekte in uns einen heftigen Kampf; dieser Kampf geht nicht gegen Fleisch und Blut, sondern (und dadurch wird er uns gerade so schwer) gegen *τὰς διὰ σαρκῶν ἐνεργούσας πνευματικὰς ἐξουσίας ἐμπαθῶν παθῶν.* Str. VII. 3. p. 425.

[1] *ἐπεὶ μὴ τῶν ἔξω μόνων θηρίων κατακυριεύειν ἐτάγημεν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ἀγρίων παθῶν.* Str. VI. 15. p. 340.

[2] *τὰ ἐπισκοτοῦντα πάθη.* Str. IV. 18. p. 1320.

[3] Str. VI. 12 u. 13. p. 325.

[4] *ὁρμὴ μὲν οὖν φοβερὰ* (vielleicht *φορὰ* = eine Bewegung von oder zu etwas) *διανοίας ἐπί τι ἢ ἀπό του. πάθος δὲ πλεονάζουσα ὁρμή, ἢ ὑπερτείνουσα τὰ κατὰ τὸν λόγον μέτρα, ἢ ὁρμὴ ἐκφερομένη, καὶ ἀπειθὴς λόγῳ· παρὰ φύσιν οὖν κίνησις ψυχῆς κατὰ τὴν πρὸς τὸν λόγον ἀπείθειαν, τὰ πάθη. . . αὐτίκα καθ' ἓν ἕκαστον τῶν παθῶν, εἴ τις ἐπεξίοι, ἀλόγους ὀρέξεις εὕροι ἂν αὐτά.* Str. II. 13. p. 997. Vgl. Str. II. 14. p. 1000. Cic. de off. I. 5: Alterum cohibere motus animi turbatos, quos Graeci *πάθη* nominant, appetitionesque, quas illi *ὁρμάς* obedientes efficere rationi. Tusc. IV: Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod *πάθος* ille dicit, aversa a recta ratione animi commotio.

[5] *οὐ γὰρ τὰ πάθη οὔτε τὰ ἁμαρτήματα κακίαι, καίτοι ἀπὸ κακίας φερόμενα.* Str. VII. 11. p. 492. Nach Auffassung des Clemens ist das *ἁμάρτημα* nicht immer freiwillig und deshalb nicht immer sündhaft, was nicht, wie z. B. Ernesti S. 20 thut, übersehen werden darf. Vgl. unten die nähere Erklärung bei der Sünde.

Natur vorgeschriebenen Dingen und ist vernunftgemäfs.[1] Hier ist Clemens, wie im Ausdruck, so auch teilweise in der Auffassung von den Stoikern abhängig.[2]

Also trotz des Einflusses der Affekte sind die geistigen Eigenschaften des Menschen noch immer grofs und wunderbar. Sogar die Barbaren hatten in der Erfindung von angenehmen und nützlichen Sachen eine besondere Geschicklichkeit, die selbst den Griechen gut gekommen ist.[3] Ist und bleibt uns freilich vieles verborgen,[4] wie ja schon Moses deutlich einsah, dafs Gott niemals hienieden durch reine menschliche Thätigkeit geschaut werden könnte,[5] so hat doch der Sohn Gottes uns selbst gelehrt, wie wir uns selbst erkennen müssen, und hat uns Gott als Vater des Universums geoffenbart, soweit die menschliche Vernunft solches begreifen kann.[6]

Der Mensch nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen.

Die heilige Schrift betont die Würde des Menschen dadurch besonders, dafs sie hervorhebt, der Mensch sei nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen. Wie die meisten Väter die Worte der bezüglichen Schriftstelle auf ein natürliches und übernatürliches Ebenbild beziehen, so auch Clemens.[7]

---

[1] *ὄρεξιν οὖν ἐπιθυμίας διακρίνουσιν οἱ περὶ ταῦτα δεινοί. καὶ τὴν μὲν ἐπὶ ἡδοναῖς καὶ ἀκολασίᾳ τάττουσιν, ἄλογον οὖσαν, τὴν δὲ ὄρεξιν ἐπὶ τῶν κατὰ φύσιν ἀναγκαίων, λογικὴν ὑπάρχουσαν κίνησιν.* Str. IV. 18. p. 1325, 1328.

[2] Nach Stobbaeus eclog. eth. sagen die Stoiker *ὄρεξις* sei *λογικῆς ὁρμῆς εἶδος* (rationalis appetitus species), die *ἐπιθυμία* nennen sie *ὄρεξιν ἀπειθῆ λόγῳ*. Diog. Laert. V. seg. 113: *ἐπιθυμία ἐστιν ἄλογος ὄρεξις*. Cic. Tusc. III. altera cupiditas, quae recte vel libido dici potest, quae estimmoderata appetitio opinati magni boni. Das. IV: libido, vel cupiditas effrenata, quae adversa ratione incitata est vehementius. Vgl. die Anm. Migne VIII. p. 1326.

[3] *τῆς παρὰ βαρβάροις εὑρετικῆς καὶ βιωφελοῦς φύσεως παρ' ὧν Ἕλληνες τὰ ἐπιτηδεύματα ὠφέληνται.* Str. I. 16. p. 792.

[4] *δηλὸν οὖν ἡμῖν ἐστι κεκρύφθαι τὴν ἀλήθειαν.* Str. II. 2. p. 937.

[5] *Μωϋσῆς οὔ ποτε ἀνθρωπίνῃ σοφίᾳ γινώσκεσθαι τὸν θεὸν πεπεισμένος.* Str. II. 2. p. 936.

[6] *οὗτός ἐστιν ὁ τῷ ὄντι δείξας, ὅπως τε γνωστέον ἑαυτούς. οὗτος ὁ τῶν ὅλων τὸν πατέρα ἐκκαλύπτων, ᾧ ἂν βούληται, καὶ ὡς οἷόν τε τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν χωρῆσαι νοεῖν.* Str. I. 28. p. 925. Man beachte, dafs die natürliche Erkenntnis auch hier wieder zu Gunsten der positiven Offenbarung verdrängt wird. Vgl. oben S. 71, 72.

[7] Über die nähere Bedeutung dieser Ausdrücke vgl. Thomasius, D. G. S. 445 ff.

Clemens scheidet die Ausdrücke εἰκών und ὁμοίωσις dahin, dafs die similitudo das höhere Moment ist. Die imago kommt jedem Menschen natürlicherweise zu, jene nur dem, der Gott getreu lebt. Aber selbst so ist die similitudo im irdischen Leben niemals vollständig und vollkommen. Man denke natürlich in keinem Falle an eine leibliche Ebenbildlichkeit: beide Bilder ruhen in der Seele,[1] und zwar wird die Seele, die frei von Lasterhaftigkeit ist, für die göttliche Einwirkung empfänglich, und das Bild Gottes, das natürlicherweise in ihr ruht, steigt in ihr auf.[2] Mit der natürlichen Schöpfung des Menschen, wie nahe er auch Gott verwandt sein möge, ist also zunächst doch nur das Bild Gottes im Menschen gegeben.[3] Clemens vertritt weiterhin den philonischen Gedanken, dafs das Bild Gottes eigentlich der Sohn Gottes, der Logos sei, und dafs nach diesem Ebenbilde, also nach dem Logos, der Mensch erschaffen sei. Auch Origenes griff den Gedanken in dieser Form auf. So ist also der Mensch nicht so sehr ein Ebenbild Gottes als Christi.[4] Besitzt der Mensch das Bild Gottes also natürlicherweise, so spricht Clemens doch die wahre oder höhere Ebenbildlichkeit des Menschen, soweit sie schon hienieden möglich ist, nur den

---

[1] τὸ γὰρ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν, ὡς καὶ πρόσθεν εἰρήκαμεν, οὐ τὸ κατὰ σῶμα μηνύεται. (οὐ γὰρ θέμις θνητὸν ἀθανάτῳ ἐξομοιοῦσθαι) ἀλλ' ἢ κατὰ νοῦν καὶ λογισμόν. Str. II. 19. p. 1048; VI. 16. p. 361; VII. 3. p. 421; VII. 6. p. 440.

[2] ἀνισταμένης ἐν αὐτῷ τῆς θείας εἰκόνος. Str. III. 5. p. 1145.

[3] θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα (Sap. II. 22, 23) τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν. Str. VI. 11. p. 317.

[4] εἰκὼν μὲν γὰρ θεοῦ λόγος θεῖος ... εἰκὼν δὲ εἰκόνος ἀνθρώπινος νοῦς. Str. V. 14. p. 140. ἡ μὲν γὰρ τοῦ θεοῦ εἰκὼν ὁ λόγος αὐτοῦ ... εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος. Protr. X. p. 212, 213. Str. VI. 9. p. 297. Über Origenes vgl. Capitaine S. 41 ff. Augustinus faſste den Gedanken der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott schärfer. Als Geist ist die Seele nach dem Bilde des dreieinigen Gottes geschaffen, und dieses Bild der Trinität zeigt sich in der Seele verschiedentlich; so in ihrer Dreiheit des Seins, Erkennens und Wollens, in ihren drei Grundvermögen, Gedächtnis, Verstand und Willen, ebenso in den Thätigkeiten dieser Grundvermögen. In den vernunftlosen Dingen finden sich nur vestigia der Trinität, weil in allen Dingen Einheit, Form und Ordnung ist. Vgl. Stöckl, Gesch. d. Phil. S. 303.

Christen zu.[1] Nur im Erlöser war schon während seines irdischen Lebens die ὁμοίωσις vollkommen. Dieser, nämlich der einzige vollkommene gute, wahre und gerechte Jesus, der Sohn nach dem Bilde und Gleichnisse des Vaters, ist unser Erzieher.[2]

Vorbedingung und Entwicklung der ὁμοίωσις.

Durch Ablegung des alten Menschen und innere geistige Erneuerung nach Gottes Wahrheit und Gerechtigkeit wird die ὁμοίωσις in uns grundgelegt.[3] Durch Nachahmung des himmlischen Lehrmeisters und Verähnlichung mit dem Erlöser wird unsere Seele auch mit Gott ähnlich; so wird besonders der ja nach Vollkommenheit strebende Gnostiker nach dem Ebenbilde seines Herrn vom Schöpfer selbst kunstgeschickt herangebildet.[4] Da nach des Clemens Darstellung die eigentliche Verähnlichung mit Gott nur den Christen, also den Getauften, und unter diesen auch nur den nach Gerechtigkeit und Vollkommenheit strebenden,

---

[1] ὥρα οὖν ἡμῖν μόνον τὸν θεοσεβῆ χριστιανὸν εἰπεῖν πλουσιόν τε καὶ σώφρονα (so nannten die Stoiker ihren Weisen) καὶ εὐγενῆ. καὶ ταύτῃ εἰκόνα τοῦ θεοῦ μεθ' ὁμοιώσεως, καὶ λέγειν καὶ πιστεύειν, δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενόμενον ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ, καὶ ὡς τοσοῦτον ὅμοιον ἤδη καὶ θεῷ. Protr. XII. p. 245. Nach einer Anmerkung Hopfenmüllers zu dieser Stelle S. 213 versteht Cl. das εἰκών von dem homo carnalis, ὁμοίωσις von dem homo spiritualis oder coelestis; das erste ist demnach allen Menschen gemeinsam, das zweite nur Eigentümlichkeit der Gerechten; Gerechte aber sind nur die Christen, und auch bei ihnen wird die ὁμοίωσις erst vollkommen im Himmel.

[2] ἕνα μόνον ἀληθινόν, δίκαιον, κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ πατρὸς υἱὸν Ἰησοῦν, τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, παιδάγωγον ἡμῖν εἶναι. Päd. I. 11. p. 365. Christus ist das vollständig, was Gott von dem doppelten Ebenbilde des Menschen bei der Schöpfung des ersten Menschen sagte: καὶ δὴ γέγονεν ὁ χριστὸς τοῦτο πλῆρες, ὅπερ εἴρηκεν ὁ θεός. ὁ δὲ ἄλλος ἄνθρωπος κατὰ μόνην νοεῖται τὴν εἰκόνα. Päd. I. 12. p. 368.

[3] Str. III. 4. p. 1134: ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νόος ὑμῶν, καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον, τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας ,κατὰ τὴν ἐξομοίωσιν τοῦ θείου'.

[4] ὁ κατ' εἰκόνα ἐκτελούμενος τοῦ κυρίου πρὸς αὐτοῦ τοῦ τεχνίτου ἄνθρωπος τέλειος. Str. III. 10. p. 1172. Das Leben des Gnostikers vollendet sich ja κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν τοῦ κυρίου. Str. IV. 22. p. 1348. Vgl. Str. IV. 26. p. 1380; II. 19. p. 1040: οὗτός ἐστιν ὁ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ὁ γνωστικός, ὁ μιμούμενος τὸν θεὸν καθόσον οἷόν τε.

daher zumeist dem Gnostiker zu teil wird, so scheint schon von vornherein der Begriff der ὁμοίωσις mit den christlichen Gnadenmitteln zusammenzuhängen, und auch anderseits durch die Fortdauer des Gnadenstandes bedingt zu sein. Aufserdem aber setzt Clemens die ὁμοίωσις noch ausdrücklich in engste Beziehung zur Rechtfertigung und Gotteskindschaft.[1] In diesem Sinne kann der Mensch mit Recht ein lebensvolles Prunkbild des Herrn genannt werden.[2] Ihre Vollendung erreicht die ὁμοίωσις allerdings erst im jenseitigen ewigen Leben.[3]

Wenn so die Anschauungen über εἰκών und ὁμοίωσις dem Princip nach scharf auseinandergehalten werden, kann die Vertauschung der Ausdrücke im Einzelfalle ohne Bedenken stattfinden.[4]

Forderung eines natur- und vernunftgemäfsen Lebens.

Indem Clemens so die Natur und Würde des Menschen überall gerecht hervorhebt, fordert er in Übereinstimmung mit den Stoikern wiederholt zum natürlichen und besonders vernunftgemäfsen Handeln auf.[5] Unsere Liebe und Freundschaft, Leben

[1] *καθ' ὁμοίωσιν οὖν τοῦ θεοῦ ὁ εἰς υἱοθεσίαν καὶ φιλίαν τοῦ θεοῦ καταγαγεῖς κ. τ. λ.* Str. VI. 14. p. 337. Vgl. Str. VI. 15. p. 340; VI. 16. p. 361; VII. 3. p. 421; VII. 6. p. 440.

[2] *ἄγαλμα ἔμψυχον τοῦ Κυρίου.* Str. VII. 9. p. 475; VII. 11. p. 489.

[3] Nach Anführung und kurzer Analysierung der verschiedenen platonischen Glückseligkeitsbegriffe (vgl. darüber unten im diesbezüglichen Kapitel) schliefst Clemens: *ἢ γὰρ οὐχ οὕτως τινὲς τῶν ἡμετέρων τὸ μὲν κατ' εἰκόνα εὐθέως κατὰ τὴν γένεσιν εἰληφέναι τὸν ἄνθρωπον, τὸ καθ' ὁμοίουσιν δὲ ὕστερον κατὰ τὴν τελείωσιν μέλλειν ἀπολαμβάνειν ἐκδέχονται.* Str. II. 22. p. 1080. Tertull. de bapt. V: Proficiente hominibus gratia Deo (durch die Taufe) restituitur homo ad similitudinem eius, qui retro ad imaginem Dei fuerat. Imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur. Recipit enim illum Dei spiritum, quem tunc de afflatu eius acceperat, sed post amiserat per delictum.

[4] *τῇ ἑαυτοῦ φωτοειδεῖ μορφῇ ὁ θεός, ὡς ἐν σφραγῖδι μεγίστῃ, τὸν ἐν ὁμοιώματι ἄνθρωπον ἐνετυπώσατο, ὅπως ἂν πάντων ἄρχῃ καὶ κυριεύῃ, καὶ πάντα αὐτῷ δουλεύῃ. διὸ κρίνεται ὁ θεὸς εἶναι τὸ πᾶν αὐτὸν καὶ τὴν ἑαυτοῦ εἰκόνα τὸν ἄνθρωπον.* Fragm. M. IX. p. 768. Ähnlich Origenes. Vgl. Capitaine S. 45. Die Lehre des Origenes über diesen Punkt ist überhaupt sehr instruktiv, weil sich hier mehrere widerstrebende Principien ausgleichen müssen. Capitaine S. 42—46.

[5] Str. IV. 22. p. 1356. Allerdings stellte nach Clemens' Ansicht nicht Zeno, sondern Cleanthes diesen Grundsatz auf. *Κλεάνθης δὲ* (= *τέλος*

und Sitten sollen *μετὰ λόγου ὀρθοῦ* sein.[1] Alle unsere Werke sollen vernunftgemäfs geschehen.[2] Die Furcht vor Gott und seiner Strafe ist nicht vernunftwidrig.[3] Dagegen sind die Affekte (das heifst die sündhaften) nicht nur der Leitung der Vernunft bar, sondern geradezu der Vernunft widerstrebend.[4] Die Ehe dagegen ist nicht, wie manche behaupten, blofs ein Mittel zur Befriedigung unnatürlicher Begierden, sondern durchaus gut und vernunftgemäfs.[5] Auch das Fleischessen und Weintrinken ist wie die Ausübung die Ehe vernunftgemäfs.[6]

Philosophische und patristische Anschauungen über die irdischen Dinge.

Bekanntlich haben nicht nur manche Philosophen, sondern auch kirchliche Schriftsteller über die vorgenannten und überhaupt über die irdischen Dinge manche schiefe Ansicht geäufsert. So spricht Tertullian als seinen obersten Grundsatz hier aus, dafs die Zeitlichkeit selbst zwar Gott, aber alles in der Zeitlichkeit dem Teufel gehöre, der alles Irdische mit seinen bösen Geistern erfülle;[7] da wir freilich in der Welt leben, können wir uns nie ganz aus ihr zurückziehen, sollen aber ihren Übeln Widerstand leisten[8] und überhaupt uns aller Sünde enthalten.[9] Ist der letzte Gedanke auch im Grunde richtig, so kommt Tertullian doch aus

---

ἡγεῖται) τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. ἐν τῷ (= *ἢ τό*) *εὐλογιστεῖν.* Str. II. 21. p. 1076.

[1] Str. II. 9. p. 976; Fragm. M. IX. p. 744, 764, 765.

[2] *ἀκόλουθα δεῖν γενέσθαι τῷ λόγῳ τὰ ἔργα.* Str. II. 2. p. 933; VII. 15. p. 528.

[3] *οὐ τοίνυν ἄλογος ὁ φόβος· λογικὸς μὲν οὖν, πῶς γὰρ οὐ; . . τὸν τοῦ νόμου φόβον εὔλογον.* Str. II. 7. p. 968.

[4] *παρὰ φύσιν οὖν κίνησις ψυχῆς κατὰ τὴν πρὸς τὸν λόγον ἀπείθειαν τὰ πάθη . . . ἀλόγους ὀρέξεις εὕροι ἂν αὐτά.* Str. II. 13. p. 997. Das. p. 1000. Vgl. dagegen *τὴν μὲν χαρὰν* (gaudium) *εὔλογον.* Str. II. 16. p. 1012. Vgl. Str. II. 18. p. 1026: *ἐγκρατεύεται δὲ ὁ κατέχων τὰς παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ὁρμάς, ἢ ὁ κατέχων αὐτόν, ὥστε μὴ ὁρμᾶν παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον.* Str. II. 18. p. 1026; III. 15. p. 1197; IV. 13. p. 1301.

[5] *ὁ μὲν τῶν ἄλλων γάμος ἐφ' ἡδυπαθείᾳ ὁμονοεῖ, ὁ δὲ τῶν φιλοσοφούντων ἐπὶ τὴν κατὰ λόγον ὁμόνοιαν ἄγει.* Str. II. 23. p. 1094; III. 3. p. 1116: *τῶν κατὰ φύσιν ἐκστάντες λογισμῶν.*

[6] *βιούτω κατὰ λόγον.* Str. III. 12. p. 1188.

[7] De spect. 15.

[8] De spect. 8; de idol. 24.

[9] De idol. 21. Vgl. Ludwig S. 72, 73.

Furcht vor dem Mifsbrauch der Dinge im Dienste der Sünde oder der Dämonen zu einer allzustrengen Beurteilung und deshalb zu einem ungerechten Verbieten vieler irdischen Dinge. Diese falsche Auffassung bricht sich überall in seinen Urteilen über Kunst, Wissenschaft, griechische Litteratur, Kriegsdienst, Handel, Gebrauch des Purpurs, der Kränze u. s. w. durch; freilich zieht sich in anderer Richtung auch wieder ein besonders schöner Gedanke durch die Schriften Tertullians: Alles ist von Gott, deshalb ist alles für Gott; der Mensch soll also alles, was Gott ihm zum Gebrauch übergeben hat, zur Verherrlichung Gottes verwenden.[1]

Clemens über die irdischen Dinge.

Clemens hat seinem grofsen Zeitgenossen gegenüber viel mildere und richtigere Ansichten, und man thut ihm unrecht, wenn man in dieser Frage Strenge und Schroffheit bei ihm finden will.[2] Man hat dagegen mit Recht bei Clemens gelobt, dafs er in der Beurteilung der irdischen Dinge einen gesunden Blick und grofsen Geist bekunde.[3]

Nach Clemens sind zunächst alle irdischen Güter unsertwegen geschaffen, und unsertwegen überhaupt da; wer anders denkt, kennt die Natur der Sachen nicht.[4] Deshalb ist natürlich das grundsätzliche und böswillige Verschmähen der irdischen Güter, wie die Häretiker aus Hafs gegen den Schöpfer thun, sündhaft.[5] Der Gnostiker gebraucht die irdischen Dinge nach

---

[1] De spect. 2; de idol. 22; adv. Marc. I. 11.

[2] So Merk S. 63, nach dessen Erklärung der Reichtum in den Augen des Clemens durchaus schlecht und verwerflich scheint.

[3] Funck S. 432, 433. Nach Funck ist es besonders wohlthuend und ein Beweis von der Erhabenheit seines Geistes, dafs Cl. überall das Gute und Wahre schätzte und würdigte, selbst wenn er es bei Gegnern vorfand, die er eben bekämpfte.

[4] *οὐ γὰρ αὐτῇ τῇ φύσει τοῦ πράγματος οἰκειοῦται, ὡς τῷ ὄντι γνωστικῶς καταλαβέσθαι, καλὰ μὲν εἶναι πάντα, ὅσα εἰς χρῆσιν ἡμῶν ἐκτίσθη. ὡς γάμον, φέρε εἰπεῖν, καὶ παιδοποιίαν μετὰ σωφροσύνης παρειλημμένα.* Str. IV. 23. p. 1356.

[5] *Μαρκίωνος . . . δι' ἀντίταξιν τὴν πρὸς τὸν δημιουργὸν τὴν χρῆσιν τῶν κοσμικῶν παραιτουμένου.* Str. III. IV. p. 1129. Genauere Einzelheiten über die Erlaubtheit des Gebrauches irdischer Dinge, in der man freilich christliche Sitte beobachten und Mafs halten soll, finden sich allenthalben im Pädagogen. Clemens gestattet und empfiehlt mäfsigen Weingenufs,

dem Willen des Herrn und rühmt sich ihrer in Liebe und Dankbarkeit.[1] So sollen auch wir die irdischen Dinge als Geschenke unseres himmlischen Vaters gebrauchen; wir sollen uns aber nicht unvernünftig ihnen hingeben. Alles ist zwar des Menschen wegen geschaffen, aber doch darf man nicht zu jeder Zeit und uneingeschränkt alles gebrauchen, denn Umstände, Zeit, Art und Weise, Zweck, alles das ist hier wichtig und mufs beobachtet werden.[2] Sonst schaden die irdischen Dinge der Qualität nach nicht, sondern nur der Quantität nach, wenn man nämlich das Mafs überschreitet; deshalb beschränkt auch der Gnostiker seinen Bedarf auf das Notwendigste.[3] Wenn auch die irdischen Dinge leicht mifsbraucht werden können, so dienen sie anderseits doch auch dem Guten. So dient die Musik zur Verschönerung und Ordnung der Sitten, die Astronomie führt durch die Erkenntnis herrlicher, erhabener Wahrheiten die Seele zur Tugend. So verteidigt Clemens die Berechtigung der Künste und Wissenschaften aufs nachdrücklichste.[4] Freilich sind nicht alle Dinge

---

empfiehlt sogar das Turnen (Päd. III. 10), erlaubt die Bäder (III. 9) u. s. w. Vgl. hier auch Harnack, Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. S. 56 ff. (in Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen. 1892. VIII.).

[1] *χρώμενος τοῖς κτιστοῖς, ὁπότ' ἂν ἐρεῖ Λόγος, εἰς ὅσον ἐρεῖ, κατὰ τὴν ἐπὶ τὸν κτίσαντα εὐχαριστίαν καὶ τῆς ἀπολαύσεως κύριος καθίσταται.* Str. VII. 11. p. 485. *διὸ καὶ ἐσθίει καὶ πίνει καὶ γαμεῖ οὐ προηγουμένως, ἀλλὰ ἀναγκαίως.* Str. VII. 12. p. 497. *ἐσθίων καὶ πίνων καὶ γαμῶν, ἐὰν ὁ Λόγος ἔρῃ καὶ ὀνείρους βλέπων τὰ ἅγια ποιεῖ καὶ νοεῖ.* Str. VII. 12. p. 508. *κατὰ τὴν τῶν κοσμικῶν χρῆσιν οὐ μόνον εὐχαριστεῖ καὶ θαυμάζει τὴν κτίσιν, ἀλλὰ καὶ χρώμενος ἐπαινεῖται.* Str. VII. 13. p. 516.

[2] Vgl. das ganze Kapitel Päd. II. 1.

[3] *αἱ κτήσεις καὶ χρήσεις τῶν ἀναγκαίων οὐ τὴν ποιότητα ἔχουσι βλαβεράν, ἀλλὰ τὴν παρὰ τὸ μέτρον ποσότητα. διόπερ τὰς ἐπιθυμίας ὁ γν. περιγράφει κατά τε τὴν κτῆσιν, κατά τε τὴν χρῆσιν, οὐχ ὑπερβαίνων τὸν τῶν ἀναγκαίων ὅρον.* Str. VI. 12. p. 321.

[4] Wohl warnt Cl. vor der Kunst oder vielmehr ihrem Mifsbrauch. Protr. IV. Päd. II. 4. Die Musik dient *εἰς κατακόσμησιν ἤθους καὶ καταστολήν*, daher soll sie nicht sinnlich und überfeinert sein, *περιττὴ δὲ μουσικὴ ἀποπτυστέα κ. τ. λ.* Str. VI. 11. p. 312. *ἀστρονομίας . . . πλησιαίτερον τῇ κτιζούσῃ δυνάμει προσάγουσα τὴν ψυχήν.* Str. VI. 11. p. 312; vgl. p. 313. Cl. verteidigt auch den Gebrauch der Medizin und der Arzneien. Nach Harnack, Medizinisches S. 70 ff., zeigen überhaupt

dem Menschen angenehm und nicht sofort augenscheinlich immer nützlich, aber sie haben doch alle von Gott ihren guten Zweck.[1]

Der Mensch kommt zwar nackt und nicht durch Bekleidung oder Bewaffnung geschützt zur Welt; doch soll er hierdurch nicht hinter den übrigen Lebewesen zurückstehen, sondern Gelegenheit finden, sorgsam zu sein und auf Künste zu sinnen, die seine Lebensnot abwehren und sein Leben bequemen. So kam der Mensch von selbst schon dazu, den Regen abzuwehren, die Kälte geschickt zu vertreiben, gegen feindliche Schläge sich zu sichern; er lernte die Erde bebauen, den wilden Tieren Furcht einjagen, sie zähmen und bändigen.[2]

Tertullian und Clemens die besten medizinischen und naturwissenschaftlichen Kenntnisse. So findet sich bei Cl. eine vollständig medizinische Erörterung über den Ursprung der Muttermilch (Päd. I. 6). Daselbst eine ebenso ausführliche Untersuchung über die Entstehung des Embryo [vgl. hierüber unsere Anm. 3 S. 114], und Cl. beweist dann auf Grund dieser Forschungen, dafs das Blut die Substanz des menschlichen Körpers ist. In dieser Beziehung ist auch Päd. II. 10 die eingehende Lehre *περὶ παιδοποιίας* wichtig, die aber hier nicht angegeben werden kann. Tertullian, De anima c. 23 ff., schildert sogar ausführlich die Kraniotomie und Zerstückelung des Kindes und beschreibt genau die zu dieser „Grausamkeit, die dann nötig ist, wenn das Kind sich querlegend die Geburt hindert" und deshalb „als Muttermörderin" sterben mufs, nötigen Instrumente, die schon Hippokrates, Asklepiades, Erasistratus, Herophilus, Soranus gebraucht haben.

[1] So dienen Krankheiten, Armut und Leiden zur Sühne und Vorbeugung: *πενία μὲν οὖν πολλάκις καὶ νόσος καὶ τοιαῦται πεῖραι ἐπὶ νουθεσίᾳ προσφέρονται καὶ πρὸς διόρθωσιν τῶν παρεληλυθότων καὶ πρὸς ἐπιστροφὴν τῶν μελλόντων.* Str. VII. 13. p. 513. Der Herr nennt übrigens nicht die Armen schlechthin, sondern nur die der Gerechtigkeit wegen Armen glücklich. Str. IV. 6. p. 1240. Bemerkenswert ist, dafs Cl. schon das klösterliche Einsiedlerleben kennt: *ἐν τῷ μονήρη ἐπανελέσθαι δείκνυται βίον.* Str. VII. 12. p. 497. Bei dem Streben nach sittlicher Entwicklung wird, wie bei Plato, so auch bei Plotin Flucht aus der Sinnenwelt aufgestellt. Plotin gibt drei Wege hierfür an, weist aber den Selbstmord der Stoiker zurück. Die drei Wege, die Plotin hierfür angibt, sind Liebe, Kunst, Philosophie. Vgl. Richter V. S. 21.

[2] *μόνος ἐν ἅπασι γυμνὸς γεννᾶται ὁ ἄνθρωπος, οὐχ ὅπλον, οὐκ ἔνδυμα συγγεννώμενον σχών. οὐχ ὡς τῶν ἄλλων ζώων ἐλάττων, ἀλλ' ὅπως ἡ μὲν γύμνωσις, καὶ τὸ μηδὲν συνεπάγεσθαι, κατασκευάζῃ σοι μέριμναν. ἡ μέριμνα δὲ τὸ σοφὸν ἐκπομπεύσῃ, τὴν ἀργίαν ἐκβάλῃ, εἰσαγάγῃ τὰς τέχνας δι' ἔνδειαν, γεννήσῃ μηχανῶν ποικιλίας.* Fragm. M. IX. p. 741.

So ist das vernunft- und naturgemäfse Leben durchaus nicht so eng und begrenzt, wie man annehmen möchte; es treibt uns wirklich zur Selbsterkenntnis und zu unserer höchsten Bestimmung: denn dazu eben gab uns Gott den Verstand, dafs wir unser Ziel, die Selbsterkenntnis, richtig treffen und alles und in allem wissen, was wir thun.[1] So kann Clemens konsequenterweise behaupten, dafs zumeist der christliche Gnostiker seiner Bestimmung gemäfs fromm und naturgemäfs lebt,[2] wie auch umgekehrt, dafs jedes vernunftwidrige Leben Verirrung und Sünde ist.[3] Dafs bei dieser stoischen Ausdrucksweise vom vernunftgemäfsen Leben und Handeln der tiefere christliche Gedanke von unserer Teilnahme am göttlichen Logos und vom Einwohnen Gottes in unseren Herzen ausgeprägt ist, wurde oben bei der Logoslehre des Clemens schon hervorgehoben.[4]

Der Mensch ein Mikrokosmos.

So erscheint bei unserem Alexandriner die menschliche Natur, von allen Seiten betrachtet, richtig beleuchtet und gehörig hervorgehoben. Der Mensch wird als eine Welt im kleinen bezeichnet, welche gewissermafsen die einzelnen, ringsum zerstreut vorhandenen Vorzüge in sich zusammenschliefst.[5] Alles ist des Menschen wegen[6] oder vielmehr der guten Menschen wegen

---

[1] *ταύτῃ καὶ τὸν νοῦν εἰλήφαμεν ἵνα εἰδῶμεν, ὃ ποιοῦμεν· καὶ τὸ ‚γνῶθι σεαυτόν'. ἐνταῦθα εἰδέναι ἐφ' ᾧ γεγόναμεν.* Str. VII. 3. p. 425.

[2] *εἰ δὴ καθηκόντως ταῦτα ποιεῖ καὶ κατὰ λόγον ὀρθὸν, εὐσεβῶς ποιεῖ καὶ δικαίως.* Str. VII. 9. p. 477. So bezeichnet Clemens die Philosophie als studium rectae rationis: *ἐπιτήδευσιν λόγον ὀρθότητος.* Päd. I. 13. p. 372.

[3] *πᾶν τὸ παρα τὸν λόγον ὀρθὸν τοῦτο ἁμάρτημα ἐστιν.* Päd. I. 13. p. 372.

[4] S. 96.

[5] *κόσμον δὲ τόνδε, καὶ δὴ καὶ τὸν σμικρὸν κόσμον τον ἄνθρωπον, ψυχήν τε καὶ σῶμα αὐτοῦ.* Protr. I. 1. p. 60. Ähnliche Ausdrücke sonstiger Väter siehe bei Capitaine S. 34, Anm. 4. Vgl. Philo, Quis rer. div. haer. p. 502: *ἐναλλάττοντες, βραχὺν μὲν κόσμον τὸν ἄνθρωπον, μέγαν δὲ ἄνθρωπον ἔφασαν τὸν κόσμον εἶναι.* Ähnlich Macrob. I. 2; in somnium Scipionis c. 12 nennt die Welt einen grofsen Menschen und den Menschen eine kleine Welt.

[6] *ἄνθρωπος ᾧ πάντα φύεται.* Str. II. 23. p. 1093. *εἰ γὰρ καὶ μάλιστα ἕνεκεν τῶν ἀνθρώπων ἐγένετο τὰ πάντα, ἀλλ' οὐ πᾶσι χρῆσθαι*

geschaffen,[1] da ja nur diese den Zweck der Schöpfung verstehen wollen. Mag, was immer im Himmel ist, auch nicht des Menschen Werk sein, so ist doch auch dieses des Menschen wegen geschaffen und zwar alles, was im Himmel irgendwie sichtbar erscheint.[2] Gott hat selbst die Engel des Himmels zu unserem Dienste bestimmt,[3] und zum besonderen Schutze des einzelnen Menschen hat Gott allen, auch den Kleinen, einen Schutzengel gegeben.[4]

καλόν, ἀλλ' οὐδὲ ἀεί. Päd. II. 1. p. 400. Ebenso Origenes, vgl. Capitaine S. 34. Nach Gregor v. Nyssa hatte die ganze sichtbare Welt ihren Zweck zunächst im Menschen. Seinetwegen ist die Welt geschaffen, damit der Mensch durch die Werke Gottes zur Erkenntnis Gottes gelange. Vgl. Stöckl, Gesch. d. Ph. S. 281. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend können die Väter mit Recht auf den kosmologischen Gottesbeweis ein grofses Gewicht legen. So bringt Theophilus (ad Autol.) den Gegner durch die Erkennbarkeit der Welt zur Anerkennung Gottes, ähnlich Irenäus (vgl. Stöckl a. a. O. S. 242, 244), Minutius Felix, Arnobius, Lactantius. Stöckl a. a. O. S. 267, 268, 269. Tertullian legte neben dem kosmologischen auch auf den physikoteleologischen Gottesbeweis einen grofsen Wert. Adv. Marc. I. 11—13. Diese Väter stehen also im Gegensatze zu Clemens, der zwar theoretisch die Erkennbarkeit Gottes aus seinen Werken zugibt, praktisch aber alles auf die Offenbarung durch den Logos zurückgehen läfst.

[1] *ἦ γὰρ οὐχὶ τῶν ἀγαθῶν ἀνθρώπων χάριν, καὶ εἰς τὴν τούτων κτῆσιν καὶ ὠφέλειαν, μᾶλλον δὲ σωτηρίαν τὰ πάντα γέγονεν.* Str. VII. 7. p. 468.

[2] *τὰ ἐν οὐρανῷ φαινόμενα καὶ ὄψει καταλαμβανόμενα ... εἰ γὰρ καὶ μὴ ἀνθρώπινα τὰ ἔργα τὰ ἐν οὐρανῷ, ἀλλὰ γοῦν ἀνθρώποις δεδημιούργηται.* Protr. IV. p. 164.

[3] *οὗτος* (Gott) *ὁ διακονεῖν ἀγγέλους καὶ ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας ἡμῖν ὑποτάξας ἐπὶ μεγάλῳ μισθῷ.* Quis d. s. 29. p. 636.

[4] *τῶν μικρῶν δὲ κατὰ τὴν γραφήν, καὶ ἐλαχίστων τοὺς ἀγγέλους τοὺς ὁρῶντας τὸν θεόν, πρὸς δὲ καὶ τὴν εἰς ἡμᾶς δι' ἀγγέλων τῶν ἐφεστώτων ἥκουσαν ἐπισκοπήν.* Str. V. 14. p. 136. — Cl. nennt die Engel ignis intelligens, und so faſsten sie auch Basilius und andere Väter. Manche faſsten sie geradezu körperlich und legten ihnen einen zarten Körper bei. Ähnlich sprachen die Valentinianer vom eingeborenen Sohne Gottes. Vgl. M. IX. p. 662 Anm. Cl. faſst die *ἀρχάγγελοι* als *πρωτόκτιστοι*. M. p. 660. *οἱ πρωτόκτιστοι οὖν τόν τε υἱὸν ὁρῶσι καὶ ἑαυτοὺς καὶ τὰ ὑποβεβηκότα, ὥσπερ καὶ οἱ ἀρχάγγελοι τοὺς πρωτοκτίστους. ... καὶ οἱ μὲν ἄγγελοι νοερὸν πῦρ, καὶ πνεύματα νοερὰ τὴν οὐσίαν ἀποκεκαθαρμένοι.* Exc. ex script. Theod. p. 661, 664. Dämonen, Engel, Menschenseelen sind körperlich: *τὰ δαιμόνια ἀσώματα εἴρηται, οὐχ ὡς σῶμα μὴ ἔχοντα. (ἔχει γὰρ καὶ σχῆμα. διὸ καὶ συναίσθησιν κολάσεως*

Des Menschen wegen hat Gottes Sohn selbst die menschliche Natur angenommen[1] und die verlorene Kindschaft Gottes wiederhergestellt.[2]

Es ist bei manchen Schriftstellern der patristischen Zeit erfreulicherweise auffällig, dafs sie den Irrlehrern, besonders allen Dualisten gegenüber, die wahre Würde des Menschen anerkennen und verteidigen, und dies oft selbst da, wo sie, von verkehrten Principien ausgehend, im Menschen nur Elend und Armseligkeit finden mufsten. So hat Origenes, nach dem doch die präexistierende Seele alle ihre Vorrechte eingebüfst und zur Strafe den Leib erhalten hat, sehr schön über das Verhältnis zwischen Leib und Seele und über die Würde des menschlichen Leibes gesprochen. Und kein Schriftsteller hat vielleicht so schöne anthropologische Ideen entwickelt wie der sonst so strenge und

---

ἔχει·) ἀλλ᾽ ὡς πρὸς σύγκρισιν τῶν σωζομένων σωμάτων πνευματικῶν σκιὰ ὄντα, ἀσώματα εἴρηται. καὶ οἱ ἄγγελοι, σώματά εἰσιν, ὁρῶνται γοῦν. ἀλλὰ καὶ ἡ ψυχὴ σῶμα κ. τ. λ. Excerpt. ex script. Theod. p. 664. Tertull. de carne Chr. 11 gibt den Engeln einen dünneren Leib: Constat angelos carnem non propriam gestasse, utpote naturas substantiae spiritalis, et si corporis alicuius sui tamen generis. Über Origenes vgl. Capitaine S. 23, 190, 5. Cl. kennt recht wohl den Sündenfall der Engel, apostatae facti sunt, . . . converti nequeunt. Fragm. ex adumbr. in ep. Jud. M. p. 732, 733; vgl. dort p. 736. Unter den Engeln, derentwegen die Frauen sich bedecken sollen, versteht Cl. die frommen und gerechten Männer, denn die Engel des Himmels schauen ja trotz unserer Verhüllung. οἱ γὰρ ὄντως ἐν οὐρανοῖς ἄγγελοι καὶ κατακεκαλυμμένην αὐτὴν βλέπουσιν. Fragm. ex Hypotyp. p. 745. Die Thätigkeit der Geburtsengel wurde bereits oben S. 125, 126, 129 erwähnt. Redepenning (II. p. 358) irrt, wenn er auf Grund von Str. VI. 17. p. 389 den Völkern ganz allgemein, aber von Einzelmenschen nur den ausgezeichnetsten einen besonderen Schutzengel zuschreiben läfst. Die Stelle heifst nämlich κατά τε γὰρ τὰ ἔθνη καὶ πόλεις νενέμηνται τῶν ἀγγέλων αἱ προστασίαι. τάχα δὲ καὶ τῶν ἐπὶ μέρους, ὧν ἐνίοις ἀποτετάχαται τινες. Die Völkerengel werden auch Str. VII., als auf Gottes Geheifs seit alter Zeit angestellt, erwähnt.

[1] ὁ δι ἡμᾶς ἄνθρωπον ἐνδυσάμενος. Str. IV. 21. p. 1340.

[2] παιδαγωγῆσαι δὲ ῥήματι, εἰς υἱοθεσίαν καὶ σωτηρίαν, ἁγίαις ἐντολαῖς κατευθύνων, ἵνα δὴ τὸν γηγενῆ εἰς ἅγιον καὶ ἐπουράνιον μεταπλάσας ἐκ προσβάσεως ἄνθρωπον, ἐκείνην τὴν θεϊκὴν μάλιστα πληρώσῃ φωνήν. ‚ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν ἡμῶν‘. καὶ δὲ γέγονεν ὁ Χριστὸς τοῦτο πλῆρες κ. τ. λ. Päd. I. 12. p. 368.

schroffe Tertullian. Es liegt allerdings dieser Erscheinung die aufspringende Thatsache zu Grunde, dafs der Mensch nach christlicher Anschauung so hoch und göttlich erhaben dasteht, dafs trotz sonstiger philosophischer Irrtümer die Würde des Menschen sich nicht ganz verleugnen läfst.

Der Mensch Gottes Liebling, König der Schöpfung.

So steht also auch nach der Lehre des Clemens der Mensch geradezu als Liebling Gottes und König der sichtbaren Schöpfung in der Welt; ja Clemens nennt die Seele des Menschen geradezu einen Tempel Gottes.[1] Besonders die Seele des christlichen Gnostikers, mit allen Tugenden geziert, wird ein würdiger Tempel des heiligen Geistes.[2] Der Apostel Paulus sagt selbst, dafs wir Tempel Gottes sind, und ein solcher Tempel ist thatsächlich jeder, der den Samen Abrahams bewahrt; er hat Gott in seinem Herzen ruhen. Natürlich verträgt sich mit dieser heiligen Würde die Sünde nicht.[3] Dafs unter dieser höchsten Würde und Ausstattung des Menschen die heiligmachende Gnade verstanden sei, soll hier vorläufig nur angedeutet werden.

Der Tod die Trennung des Leibes und der Seele.

Geht die angedeutete übernatürliche Ausstattung des Menschen durch die Sünde verloren, so setzt der Tod dem natürlichen Leben des Menschen ein Ende. Der Tod trennt nämlich die Seele vom Leibe, und mit dieser Trennung mufs das Leben aufhören. Der Tod ist sonst dem Schlafe nahe verwandt, denn durch diesen hört zeitweilig auch ein Teil unserer Bethätigung auf.[5] Der Tod gilt als das schlimmste aller Übel,[6] und deshalb unterdrückt schon

[1] *τὸν νεὼν τοῦ πνεύματος ἁγιάζοντες.* Str. III. 8. p. 1164.

[2] *ἡ γνωστικὴ ψυχή, τελεία ἀρετῇ κεκοσμημένη ... τοῦτο τὸ κάλλος τῆς ψυχῆς νεὼς γίνεται τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Str. VII. 11. p. 489.

[3] *παρὰ φύσιν τοῦ ναοῦ τοῦ θεοῦ τὴν ἁμαρτίαν λέγει* (Paulus) . . *ναὸς . . ὁ ἄνθρωπος τὸ σπέρμα σώζων τὸ Ἀβραάμ . . . ὁ ἔχων ἀναπανόμενον τὸν θεόν.* Str. VII. 13. p. 516.

[4] *θάνατον διαλύοντα ψυχὴν ἀπὸ σώματος,* so wird die Seele geistig tot, wenn sie sich von der Wahrheit trennt, *θάνατον . . . διαλύοντα ψυχὴν ἀπὸ ἀληθείας.* Str. II. 7. p. 968. *ὁ θάνατος χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος.* Str. VII. 12. p. 500.

[5] *ὅσα περὶ ὕπνου λέγουσι, τὰ αὐτὰ χρὴ καὶ περὶ θανάτου ἐξακούειν. ἑκάτερος γὰρ δηλοῖ τὴν ἀπόστασιν τῆς ψυχῆς, ὁ μὲν μᾶλλον, ὁ δὲ ἧττον.* Str. IV. 22. p. 1349, 1352.

[6] *μάλιστα ὁ φοβερώτατος θάνατος.* Str. VII. 11. p. 485.

der Gedanke an den Tod die Begierden und Gelüste.[1] Wer dagegen, wie der Gnostiker, guten Gewissens ist, fürchtet den Tod nicht.[2] Schon Sokrates hoffte auf ein besseres Los nach dem Tode;[3] die Märtyrer streben vom Tode gelöst zum Herrn.[4] Dagegen ist es niemals erlaubt, sich selbst den Tod zu geben.[5]

Der Tod das Ende des verdienstlichen Wirkens.

Mit dem Tode hört nicht nur die Thätigkeit des Menschen, sondern auch die Verdienstlichkeit seines Wirkens auf. Der Nachfolger unseres Katecheten liefs sich unglücklicherweise in die stoisch-neuplatonischen Irrtümer verstricken und lehrte eine über den Tod hinaus in Himmel und Hölle fortdauernde Möglichkeit der Besserung und Verschlimmerung, die schliefslich doch einmal zur Beseligung aller Geister in der allgemeinen *ἀποκατάστασις* führen würde, und Gregor von Nyssa lehrte, wenn auch von anderen Beweisen mifsleitet, wenigstens die dereinstige Beseligung aller geschaffenen Geister mit Einschlufs des Teufels, indem er hauptsächlich die Erlösungskraft Jesu Christi unter nicht gehöriger Betonung der menschlichen Freiheit und der göttlichen Strafgerechtigkeit vollständig absolut und universell auffassen und wirken lassen wollte.[6]

Jeder Mensch empfängt seinen Lohn und seine Strafe nach Verdienst.[7] Gott ist nämlich ein durchaus gerechter

[1] *μνήμη θανάτου ἐναργὴς περιέκοψε βρώματα . . . πάθη.* Fragm. M. IX. p. 756.

[2] *οὐδὲ αἰσχύνεται ἀποθανεῖν, εὐσυνείδητος ὤν.* Str. VII. 13. p. 516.

[3] *Σ. πρὸ τοῦ ζῆν τὸ εὖ ζῆν τιθέμενος ἐλπίδα τινα ἑτέρου βίου μετὰ τὴν τελευτὴν ἔχειν οἴεται.* Str. V. II. p. 29.

[4] *θανάτῳ ἀπολυόμενοι πρὸς τὸν κύριον.* Str. IV. 11. p. 1288.

[5] *ἑαυτὸν μὲν οὐκ ἐξάγει (ὁ γν.) τοῦ βίου. οὐ γὰρ ἐπιτέτραπται αὐτῷ.* Str. VI. 9. p. 296.

[6] Vgl. Capitaine S. 60, 200 ff. Der Ausdruck *ἀποκατάστασις*, der sich bekanntlich bei Origenes eigentlich kaum findet, kommt bei Cl. in dem Sinne vor: Wir sollen streben, vollkommen zu werden, solange wir im Fleische wandeln, wir sollen uns bemühen, Gott ähnlich zu werden. *συνδραμεῖν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ εἰς τὴν ἀποκατάστασιν τῆς τῷ ὄντι τελείας εὐγενείας τε καὶ συγγενείας εἰς τὸ ‚πλήρωμα τοῦ χριστοῦ'.* (Das bezieht sich augenscheinlich auf die irdische Vollendung.) Str. IV. 21. p. 1344. Vgl. auch die Stelle aus Str. II. 22. p. 1085 auf S. 170, 1 und S. 184 Anm. 4; 185, 1.

[7] Str. I. 1. p. 693, 696. *πᾶσι πάντη ἴσα* (= in gleicher Weise) *κεῖται παρὰ τοῦ θεοῦ.* Str. VII. 3. p. 425.

Richter.[1] So lehrt schon jede vernünftige Philosophie,[2] und die heilige Schrift spricht ja von vielen Wohnungen im Himmelreiche.[3]

Strafe.

Wie die Guten von Gott belohnt werden, so werden die Bösen gerechterweise bestraft.[4] Hienieden verhängt schon jedes vernünftige Gesetz Strafen auf die verschiedensten Vergehen. So hatte auch das Gesetz Mosis praktische Strafgesetze, die die Besserung bezweckten; natürlich mufs man auch in Strafen mafshalten.[5] Die Strafe hebt zwar die begangenen Frevel nicht auf, sondern soll die zukünftigen verhüten; jede Strafe ist überhaupt durch drei Gründe gerechtfertigt: sie bezweckt nämlich die Besserung des Sünders, sie dient zur Abmahnung, damit die gerettet werden können, die sich durch das Strafbeispiel wollen belehren lassen, und endlich, damit der Beleidigte nicht verachtet und weiterhin beleidigt werden könne.[6] So dient die Strafe zur

[1] *τούτων περιγινόμενος τῶν μεγάλων ἀνταγωνισμάτων, καὶ οἷον ἄθλους τινὰς τοῦ πειράζοντος ἐπαρτῶντος καταγωνισάμενος, ἐκράτησε τῆς ἀθανασίας· ἀπαραλόγιστος γὰρ ἡ τοῦ θεοῦ ψῆφος εἰς τὸ δικαιότατον κρῖμα.* Str. VII. 3. p. 425. Wenn die Heiden für ihren Götzendienst nicht zeitig Bufse thun, werden sie dafür gerichtet: *κἂν μὴ μετανοήσωσι κρίνονται.* Str. VI. 14. p. 333.

[2] Die Philosophie, welche die Vorsehung lehrt und eine Belohnung und Bestrafung Gottes annimmt, behandelt die Theologie summatim: *ἡ γοῦν φιλοσοφία πρόνοιαν καταγγέλλουσα, καὶ τοῦ μὲν εὐδαίμονος βίου τὴν ἀμοιβήν, τοῦ δ' αὖ κακοδαίμονος τὴν κόλασιν, περιληπτικῶς θεολογεῖ.* Cl. gibt dann an, was die christliche Lehre noch ausführlicher behandelt; es sind also die hier der Philosophie beigeschriebenen Punkte nach Clemens' Anschauung die Quintessenz des Glaubens. Str. VI. 15. p. 345.

[3] *ἀναλόγως καὶ μοναὶ ποικίλαι κατ' ἀξίαν τῶν πιστευσάντων.* Str. VI. 14. p. 337.

[4] *ἀγαθύνει τοῖς εὐθέσι κύριος . . . τοὺς δὲ ἐκκλίνοντας εἰς τὰς στραγγαλίας ἄγει μετὰ τῶν ἐργαζομένων τὴν ἀνομίαν.* Fragm. M. p. 768.

[5] *τὴν δικαστικὴν μετεχειρίζετο ἐπιστήμην οὖσαν, διορθωτικὴν τῶν ἁμαρτανομένων, ἕνεκεν τοῦ δικαίου. σύστοιχος δὲ αὐτῇ ἡ κολαστικὴ τοῦ κατὰ τὰς κολάσεις μέτρον ἐπιστημονική τις οὖσα. κόλασις δὲ οὖσα διόρθωσίς ἐστι ψυχῆς.* Str. I. 26. p. 916. Man darf das Gesetz wegen dieser Strafe nicht verdächtigen: *μὴ κατατρεχέτω τις τοῦ νόμου διὰ τῆς τιμωρίας, ὡς οὐ καλοῦ κἀγαθοῦ.* Str. I. 27. p. 917; II. 6. p. 961.

[6] *κόλασις δὲ τὸν ἁμαρτήσαντα οὐκ ὠφελεῖ εἰς τὸ μὴ πεποιηκέναι, ἀλλ' εἰς τὸ μηκέτι ἁμαρτάνειν, μηδὲ μὴν ἄλλον τινα τοῖς ὁμοίοις*

Besserung und Wiederaufrichtung des Gefallenen, des Sünders.[1] Wie die Kinder vom Lehrer, so werden wir durch die göttliche Vorsehung getroffen; Gott züchtigt zum Nutzen der Gezüchtigten.[2] Auch nach dem Tode findet noch zur vollständigen Läuterung der noch nicht ganz reinen Seelen eine Bestrafung statt, die sie zur vollständigen Buſse und Reinigung führt.[3] In der Hölle dagegen herrscht ewig unauslöschliches Feuer, mit dem die unsterblichen Seelen gequält werden.[4]

περιπεσεῖν. ἐνταῦθα οὖν ὁ ἀγαθὸς θεὸς δια τρεῖς ταύτας παιδεύει αἰτίας. πρῶτον μὲν ἵν' αὐτὸς ἀμείνων αὐτοῦ γένηται ὁ παιδευόμενος. εἰσέπειτα, ὅπως οἱ δι' ὑποδειγμάτων σωθῆναι δυνάμενοι προανακρούωνται νουθετούμενοι. καὶ τρίτον, ὡς μὴ ὁ ἀδικούμενος εὐκαταφρόνητος ᾖ καὶ ἐπιτήδειος ἀδικεῖσθαι. Str. IV. 24. p. 1364.

[1] *ἡ κόλασις τῷ μὲν κολαζομένῳ διορθώσεως αἰτία, τοῖς δὲ διορᾶν πόῤῥωθεν δυναμένοις παράδειγμα γίνεται, δι' οὗ τὸ συνεμπίπτειν τοῖς ὁμοίοις ἀνακόπτουσι.* Str. VI. 12. p. 320.

[2] *ὡς πρὸς διδασκάλου ἢ τοῦ πατρὸς οἱ παῖδες, οὕτως ημεῖς προς τῆς προνοίας κολαζόμεθα. θεὸς δὲ οὐ τιμωρεῖται, ἔστι γὰρ ἡ τιμωρία κακοῦ ἀνταποδίδοσις. κολάζει μέντοι πρὸς τὸ χρήσιμον καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ τοῖς κολαζομένοις.* Str. VII. 16. p. 541. Hier spricht Cl., wie die Anmerkung besagt, als wenn alle Strafen nur Besserungsstrafen wären, ein Irrtum, den später Origenes so unglücklich betont hat; aber mit Unrecht tadelt man hier unseren Autor; er spricht ja hier von irdischen Strafen, und daſs es sonst noch Sühnestrafen gibt, bezeichnet der Ausdruck *τιμωρία; τιμώρησις.* Überhaupt hat ja, wie in Anm. 6 (S. 165) gesagt wird, jede Strafe einen dreifachen Zweck, deren erster allerdings die Besserung des Sünders ist.

[3] *οἰκτείρων (ὁ γν.) τοὺς μετὰ θάνατον παιδευομένους διὰ τῆς κολάσεως ἀκουσίως ἐξομολογουμένους.* Str. VII. 12. p. 508. Nach der hier M. p. 507 n. 13 gegebenen lat. Anmerkung scheint Cl. zu meinen, daſs diejenigen, die hier auf der Welt noch keine Buſse gethan und keine Reue gehabt, nach dem Tode durch die unfreiwillige Strafe zur Reue und Buſse getrieben werden. Doch ist diese Stelle ganz unverfänglich, und daſs im Fegfeuer die auf Erden nicht bereuten Sünden bereut und abgebüſst werden, lehren auch heute die Theologen.

[4] *ἀθάνατοι πᾶσαι αἱ ψυχαὶ καὶ τῶν ἀσεβῶν, αἷς ἄμεινον ἦν, μὴ ἀφθάρτους εἶναι. κολαζόμεναι γὰρ ὑπὸ τοῦ ἀσβέστου πυρὸς ἀπεράντῳ τιμωρίᾳ καὶ μὴ θνήσκουσαι ἐπὶ κακῷ τῷ ἑαυτῶν τέλος λαβεῖν οὐκ ἔχουσιν.* Fragm. ex libro de anima. M. IX. p. 752. — Courdaveaux (S. 306 ff.) findet bei Cl. nur medizinelle Strafen. Der schlechthin affektlose, absolut gute Gott ne frappe jamais que dans l'intérêt même du coupable c'est à dire pour son amendement, pour son amélioration, et cela jusque dans les enfers mêmes. (Courd. beruft sich auf Päd. I. 8 u. 9; Str.

Wie die Anthropologie auch bei den einzelnen Vätern sich ausgebildet haben mag, alle nehmen doch dem biblischen Worte

Die Auferstehung.

II. 15; IV. 24; VI. 14; VII. 2, 3, 4, 10, 12, 16.) De la trop fameuse théorie qui fait du châtiment une satisfaction due au maître offensé en réparation de la violation de ses ordres, on ne trouve pas un seul mot dans toutes les oeuvres de Clément. In allen Strafen soll der Sünder nur ein Motiv der Reflexion und Umkehr finden. Auch die Drohungen im A. und N. T. sind von Gott nur zur Verhinderung der Strafe, ne sont qu'un moyen pour lui de se dispenser de punir. En quoi donc un pareil Dieu pour pardonner à l'homme aurait-il besoin du sang d'un innocent? Durch die Sünde wird immer mehr der Geist des Sünders verwirrt und immer gröfsere Gewohnheit zur Sünde angeregt; Christus hat durch seine Lehre uns die Augen geöffnet. In seinem Beispiel liegt unsere Kraft, j'usqu'à nous affranchir de l'asservissement au péché. Diese Erklärung genügt nach Courdaveaux und erklärt auch die Ausdrücke, die Cl. vom Opfer Christi brauchte, sans forcer Cl. à se contredire en prêtant à son Dieu pour pardonner aux pécheurs cet étrange besoin du sang d'un innocent, que dément tout le reste de sa doctrine. — Courdaveaux meint sodann, obgleich so viele Erklärer die Ewigkeit der Höllenstrafen bei Cl. finden wollten, finde sich diese Lehre nicht an den Stellen, auf die man sich berief. Päd. I. 9; Protr. 9. Str. VI. 14 lehre sogar die Zurückweisung der ewigen Strafe und die Bekehrung des Teufels. Abgesehen von einigen passages un peu équivoques (Str. VI. 14; VII. 16) die immense majorité des textes de Cl. est formellement contraire à cette éternité des châtiments. Wohl gibt es einen Bufsort (Str. VI. 13, 14; VII. 2, 3, 10, 26). Der absolute gute Gott mufs das Heil all der Seinigen wünschen, und so werden sie allmählich alle rein und selig nach Abbüfsung der entsprechenden Strafe; en dépit même des reluctances de sa volonté gelangt jeder zum Heile. Gott zwingt geradezu zum Heile. Dieu finit par en employer (= Mittel) qui la (liberté) violentent et qui en forçant les plus récalcitrants à se repentir les sauvent aussi malgré eux. Courdaveaux beruft sich S. 311 zur Leugnung der ewigen Höllenstrafen auf Str. VII. 2: *παιδεύσεις δὲ αἱ ἀναγκαῖαι ἀγαθότητι τοῦ ἐφορῶντος μεγάλου κριτοῦ διά τε τῶν προσεχῶν ἀγγέλων, διά τε προκρίσεων ποικίλων καὶ διὰ τῆς κρίσεως τῆς παντελοῦς τοὺς ἐπὶ πλέον ἀπηλγηκότας ἐκβιάζονται μετανοεῖν.* Er führt S. 311 zur Bestärkung seiner Ansicht und der Lehre des Cl. die Lehre Pauli an und sagt: l'Église a pu condamner sa doctrine, mais Cl. avait pour lui la logique et l'exemple du plus grand de ses maîtres. Die oben angeführten Stellen wie auch der vorne gegebene geschichtliche Nachweis, dafs Cl. nicht unter neuplatonischem Einflusse gestanden, dürften gegen Courdaveaux schon die Ewigkeit der Höllenstrafen beweisen. — Auch nach Seeberg (S. 105) scheint Clemens (Str. VII. 2. p. 416; VII. 16. p. 541) die Möglichkeit einer Bekehrung nach dem Tode angenommen

gemäfs eine dereinstige Auferstehung von den Toten an. Es war dies eben eine Grundwahrheit, die die Kirche scharf betonte, so dafs selbst Origenes, in dessen System die Auferstehung deshalb absolut nicht pafste, weil ja die Seele nur zur Strafe an den irdischen, sinnlichen Leib geschmiedet worden sei, sie doch aufs ausdrücklichste lehrte und mit Zuhilfenahme stoischer Argumente sogar spekulativ zu rechtfertigen suchte.[1] Porphyrius eiferte äufserst heftig gegen die Auferstehung von den Toten, aber bereits Athanagoras hatte in seiner Schrift de resurrectione mortuorum Vernunftbeweise für die Auferstehung angegeben, ebenso verteidigten Justin, Irenäus und andere diese christliche Lehre, wenn auch bei einigen sich chiliastische Vorstellungen untermischten.[2] Tertullian, der den Häretikern gegenüber deren Herabwürdigung und Verdammung des Fleisches aufs heftigste bekämpft und das Verhältnis zwischen Leib und Seele naturgemäfs aufs innigste sich gestalten läfst, verteidigt ebenso warm die Lehre von der Auferstehung; als Vernunftgründe dienen ihm durchschnittlich dieselben wie auch Athenagoras; als Hauptgrund jedoch dient ihm die innige, notwendige und vollständige Verbindung von Leib und Seele, und die damit von selbst begründete doppelseitige Verdienstlichkeit oder Strafwürdigkeit. Tertullian wagt sogar die Behauptung, die Auferstehung des Fleisches sei schon durch die natürlichen Principien unserer Erkenntnis gefordert, und wir müfsten sie deshalb schon annehmen, auch wenn sie nicht geoffenbart wäre.[3]

zu haben, ohne allerdings diesen Gedanken zu betonen. Beide Stellen sind aber ganz unverfänglich.

[1] Vgl. Capitaine S. 19, 1; 21; 55, 4, 5.

[2] Über Irenäus vgl. bes. adv. h. I. 21; V. 13. Er begründete die Auferstehung durch die Auferstehung Christi (V. 31. 2), durch die Einwohnung des hl. Geistes in unserem Leibe (V. 13. 4), durch den Genufs des Abendmahles, in welchem Christus wahrhaft gegenwärtig ist (V. 2. 3; IV. 18. 5). Natürlich denkt Irenäus die erste Auferstehung chiliastisch. Seeberg S. 94. Alle Gründe, auf welche Athenagoras seine Auferstehung stützt, laufen auf den einen Grund aus, dafs der Mensch eben als Mensch, also aus Leib und Seele bestehend, ein sittliches Wesen sei, als solches gut oder bös handele und deshalb auch nach beiden Seiten, dem Leibe wie der Seele nach, ewigen Lohnes oder der Strafe würdig sei. Näheres bei Stöckl, Gesch. d. Ph. S. 241.

[3] De resurr. carn. 18. Vgl. Stöckl, Anthrop. II. S. 244. Tertullian

Auch Clemens, bei dem die Auferstehung zwar nur in einigen Stellen erwähnt wird, lehrt doch dieselbe aufs deutlichste. Wie er im Pädagog angibt, hat er ja eine eigene Schrift über die Auferstehung geschrieben.[1] Clemens meint, die Worte des ersten Psalmes von dem Baume, der nicht absterben werde, deuten auf die Auferstehung hin.[2] Die Leiber werden also aus dem Grabe dereinst auferstehen, allerdings hört nach der Auferstehung das geschlechtliche Leben und hören die Vergnügungen des Leibes überhaupt auf. Manche Irrlehrer behaupten, mit Unrecht natürlich, die Auferstehung habe schon stattgefunden; diesen Irrlehrern gegenüber weist Clemens nach, dafs wir die volle Auferstehung noch erhoffen.[3]

---

verwirft die Seelenwanderung. Die Seelen mit Ausnahme deren der Märtyrer, die sofort in den Himmel kommen, werden sämtlich bis zum jüngsten Gerichte in der Unterwelt aufbewahrt. Dann werden die Leiber von Gott wieder auferweckt und mit der Seele auf immer vereinigt werden. Wie in der Natur überall aus dem Tode neues Leben hervorgeht, so auch durch den Tod des Menschen. Der Mensch besteht ja aus Leib und Seele und wirkt so Gutes und Böses, verdient also so ewigen Lohn oder ewige Strafe. De resurr. carn. c. 14 ff. De anima c. 50. Auch Lactantius, der chiliastische Vorstellungen vertritt, läfst die Seelen bis zur Auferstehung an einem gemeinsamen Orte aufbewahrt werden. Vgl. Stöckl, Gesch. d. Ph. S. 271. — Gregor v. Nyssa schliefst aus der natürlichen Liebe der Seele zum Leibe die Notwendigkeit der Auferstehung. Stöckl S. 285.

[1] Päd. II. 10. p. 521.

[2] Päd. I. 10. p. 360.

[3] *εἰ γοῦν τὴν ἀνάστασιν ἀπειλήφασιν, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, καὶ διὰ τοῦτο ἀθετοῦσι τὸν γάμον, μηδὲ ἐσθιέτωσαν, μηδὲ πινέτωσαν . . . ὁ διὰ Χριστοῦ τελείαν τὴν προσδοκωμένην ἀνάστασιν λαβών.* Str. III. 6. p. 1152. — Gerade in der Auferstehungslehre finden manche Väter unvorhergesehene Schwierigkeiten. Athenagoras weifs sich die Auferstehung bei denen, die von wilden Tieren gefressen worden sind, schlecht zu erklären. Die dem Leibe der Menschen und Tiere zugeführte Nahrung wird in mehreren Stadien teils assimiliert, teils ausgeschieden. Menschenfleisch ist aber für Menschen und Tiere so unnatürliche Nahrung, dafs es ohne Assimilation ganz ausgeschieden wird. So glaubt Athenagoras (de resurr. 5—8) die Auferstehungslehre doch noch gerettet zu haben. Auch Ps.-Iust. de res. und Tertull. de resurr. kommen nicht ohne viele Schwierigkeiten über diesen den Heiden so unglaublichen Punkt hinaus. Vgl. Harnack, Medizinisches S. 70 ff.

2. Des Menschen Ziel und die dementsprechende sittliche Entwicklung.

Die Frage nach Zweck und Ziel des Menschen ist immer eine Grundfrage für jede ernste Philosophie gewesen. Natürlich mufste die Beantwortung dieser Frage wie auch die nach dem höchsten Gut um so mehr verschieden sein, als diese Frage aufs innigste mit den ersten theologischen und kosmologischen Lehren der Philosophie zusammenhängt, und diese Lehren bei den einzelnen Denkern ja die entgegengesetztesten Auffassungen bekunden. Für den christlichen Denker ergibt es sich von selbst, dafs das höchste Gut nur Gott, der Zweck des Menschen der Dienst Gottes und sein ewiges Ziel die Liebe im Besitze Gottes ist. Aber selbst bei christlichen Denkern kann diese Wahrheit doch wieder verschiedene Auffassungen bekunden. Charakteristisch ist hier besonders die Lehre des Origenes, nach welchem das höchste Ziel des Menschen nicht so sehr der Besitz Gottes als vielmehr die Wiedererlangung Gottes ist. Da nämlich Origenes alle vernünftigen Geister in ihrer Präexistenz in Gott sich glücklich, durch die vorweltliche Sünde aber aus ihrem Glücke und aus dem Besitze Gottes gestürzt denkt, so mufs nach ihm das als das höchste Ziel des Geistes aufgefafst werden, dafs er das Glück in Gott, das er zuerst aus reiner Gnade Gottes besessen, jetzt durch eigene sittliche Thätigkeit sich wieder verdiene. Deckt sich also hier die Auffassung des Zieles mit der Definition jedes anderen christlichen Denkers, so darf doch dieser auf philosophischem Irrtume beruhende Vordersatz nicht übersehen werden.

Nach Clemens haben alle Menschen, ob Männer oder Frauen, ein gemeinsames Endziel.[1] Der Mensch ist von Gott geschaffen,

[1] *ἑνὸς δὴ σκοποῦ καὶ ἑνὸς δὴ τέλους ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ δεδειγμένου.* Str. IV. 20. p. 1340. Es ist beachtenswert, dafs Cl. überall die Würde der Frau richtig hervorhebt, die von manchen Heiden vollständig preisgegeben wurde. — Cl. unterscheidet zwischen Ziel und Zweck; letzterer ist bei ihm stets *τέλος*. Str. I. 25. p. 913. Vgl. Str. II. 6. p. 961: *οὐδὲ μὴν τῷ τέλει παραμετρεῖται μόνῳ τὰ πράγματα, ἀλλὰ καὶ τῇ ἑκάστου κρίνεται προαιρέσει.* Zweck des Gesetzes ist die Bekehrung zum Guten,

deshalb mufs auch sein Ziel notwendig in Gott zu suchen sein; wir sind ja Gottes Eigentum; dieses Verhältnisses sollen wir uns bewufst werden.[1] Wir bilden das schönste Besitztum Gottes, daher mufs Liebe zu Gott unsere Lebensaufgabe sein.[2] Sind wir in so naher Beziehung zu Gott, dann ist sicher die Erkenntnis Gottes uns zunächst notwendig: der Mensch ist also zuvörderst zur Erkenntnis Gottes geschaffen.[3] Wir müssen aber auch nach Selbsterkenntnis streben, denn unsere irdische Aufgabe ist es, freiwillig Gottes Gesetzen zu gehorchen und so unser Heil zu finden.[4] In der Beobachtung der göttlichen Gebote liegt also

---

Str. III. 6. p. 1149: *τοῦτό ἐστιν αὐτοῦ τέλος ἐκ τῆς ἀδικίας εἰς δικαιοσύνην ὑπάγειν.* Doch kommt *τέλος* bei ihm auch in der Bedeutung Ziel vor, z. B. Str. II. 20. p. 1064: Epikur meint *τέλος εἶναι τοῦ φιλοσόφου τὴν ἡδονήν.* Manchmal scheint auch die Unterscheidung zwischen *τέλος* und *σκοπός*, die übrigens stoisch ist, ganz bedeutungslos und deshalb fortfällig. Vgl. Str. IV. 20. p. 1340: *ἑνὸς δὴ σκοποῦ καὶ ἑνὸς δὴ τέλους κ. τ. λ.* Auch in der folgenden Stelle ist der Sache nach kaum von einem Unterschied die Rede. Str. II. 22. p. 1085. *σκοποῦ τῆς πίστεως ὑποτίθεται· τέλος δὲ τὴν ἐπὶ τῇ πίστει τῆς εὐαγγελίας ἀποκατάστασιν.*

[1] *ἴδιον εἶ πλάσμα τοῦ θεοῦ.* Protr. X. p. 220. *πέφυκε γὰρ ὁ ανθρωπος οἰκείως ἔχειν πρὸς θεόν.* Coh. X. p. 216.

[2] *ἡμᾶς, τὸ κάλλιστον τῶν κτημάτων, μεμαθηκότας ὄντας αὐτοῦ. — ἀγαπῶντας Κύριον τὸν θεὸν καὶ τοῦτο παρ' ὅλον τὸν βίον ἔργον ἡγουμένους.* Protr. XII. p. 244.

[3] *ἄνθρωπος προηγουμένως γέγονεν εἰς ἐπίγνωσιν θεοῦ.* Str. VI. 8. p. 288.

[4] *‚γνῶθι σαυτον' ἐνταῦθα εἰδέναι ἐφ' ᾧ γεγόναμεν. γεγόναμεν δὲ εἶναι παιθήνιοι ταῖς ἐντολαῖς, εἰ τὸ βούλεσθαι σώζεσθαι ἑλοίμεθα.* Str. VII. 3. p. 425. Der bekannte philosophische Grundsatz, dafs Selbsterkenntnis uns unseren höchsten Lebenszweck erkennen lasse, findet sich mehrfach bei Cl. Vgl. Str. I. 28. p. 925: *οὗτός* (Gott Sohn) *ἐστιν ὁ τῷ ὄντι δείξας, ὅπως τε γνωστέον ἑαυτούς· οὗτος ὁ τῶν ὅλων τὸν πατέρα ἐκκαλύπτων.* Str. II. 15. p. 1009; III. 5. p. 1148; IV. 6. p. 1240. Der Spruch „erkenne dich selbst" hat für den Christen die weitgehendste Bedeutung; er belehrt ihn über seine Menschennatur und Sterblichkeit, sein Verhältnis zu den Mitmenschen und den Wert der irdischen Dinge, über sein Wesen und Lebensziel, über seine Ebenbildlichkeit mit Gott und die Verbindung und Vereinigung mit ihm und über die Gnadenhilfe Gottes. Str. V. 4. p. 41. Über den Ursprung dieses Spruches vgl. Str. I. 14. p. 770.

unser Heil und Glück und somit die Erreichung unseres letzten Zieles.[1] Betrachteten die Stoiker als ihren höchsten Grundsatz das naturgemäfse Leben,[2] und machte Plato die Verähnlichung mit Gott zu seinem höchsten Streben,[3] so gibt die christliche Sittenlehre ein viel höheres Ziel an, Erkenntnis und Liebe Gottes in der einstigen ewigen Glückseligkeit. Diesen Gedanken faſst Clemens nach allen Seiten.

Irdisches Ziel, Gottes-Dienst und -Liebe.

Die heilige Schrift des Alten wie des Neuen Bundes bezeichnet die Liebe zu Gott als unsere erste Pflicht.[4] So erstrebt der Gute das objektive Ziel auch subjektiv. Gott ist selbst unser Lehrmeister und Führer zum ewigen und letzten Ziele; durch ihn wissen wir, daſs wir zur Anschauung Gottes berufen sind. Dieses Ziel erreichen wir dadurch, daſs wir Gott hienieden gebührend ehren. Wir wirken also selbst unser Heil durch gute Werke und durch das Erstreben der nötigen Gotteserkenntnis auf Erden.[5] Finden wir so im Dienste Gottes hienieden schon eine gewisse Verähnlichung mit Gott, so erwartet uns dafür zum Lohne auch nach dem Tode unser eigentliches, ewiges Glück: die reine und lautere Anschauung Gottes in unersättlicher Betrachtung.[6] In der Erreichung dieses Zieles ist der Zweck der

---

[1] *τὸ ἄρα ἀνθρώπειον ἔργον εὐπείθεια θεῷ, σωτηρίαν κατηγγελκότι ποικίλην δι' ἐντολῶν.* Str. VII. 3. p. 425.

[2] *οἱ μὲν Στωϊκοὶ τὸ τέλος τῆς φιλοσοφίας τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν εἰρήκασι. Πλάτων δὲ ὁμοίωσιν θεῷ.* Str. V. 14. p. 140. *ἐντεῦθεν καὶ οἱ Στωϊκοὶ τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν τέλος εἶναι ἐδογμάτισαν, τὸν θεὸν εἰς φύσιν μετονομάσαντες εὐπρεπῶς.* Str. II. 19. p. 1045. Die Ansichten der Philosophen decken sich gewöhnlich mit ihrer Ansicht vom höchsten Gut. Vgl. darüber unten S. 177 ff.

[3] *Πλάτων . . εὐδαιμονίας τέλος τιθέμενος, ὁμοίωσιν θεῷ φησιν αὐτὴν εἶναι κατὰ τὸ δυνατόν.* Str. II. 19. p. 1044.

[4] *ἀγαθοῦ δὲ καὶ ζωῆς ἓν τέλος τὸ φιλόθεον γενέσθαι.* Str. V. 14. p. 144.

[5] *πρόκειται δ' ἡμῖν τί ποιοῦντες καὶ τίνα τρόπον βιοῦντες εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ παντοκράτορος θεοῦ ἀφικοίμεθα, καὶ πῶς τιμῶντες τὸ θεῖον σφίσιν σωτηρίας αἴτιοι γινοίμεθα . . . σωτηρία διά τε εὐπραγίας διά τε γνώσεως παραγίνεται, ὧν ἀμφοῖν ὁ κύριος διδάσκαλος.* Str. VI. 15. p. 345.

[6] *ἀγαθοεργίᾳ δὲ θείας ἐξομοιώσεως . . . ἀκορέστου θεωρίας εἰλικρινεῖ ἐποπτείᾳ προσανέχοντες.* Str. VI. 14. p. 329.

Schöpfung des Menschen erfüllt.[1] Die Vollendung also im Diesseits wie im Jenseits ist unser Ziel, doch soll dem Ziele entsprechend auch unsere irdische Laufbahn auf übernatürlicher Grundlage beruhen; diese übernatürliche Grundlage erhalten wir durch die Taufe.[2] Gott erhebt uns hienieden schon durch die Gnade zu seinen Adoptivkindern, wir werden dadurch zwar niemals Gott völlig wesensgleich, aber wir erhalten dann dereinst das Erbe, das uns als Kindern Gottes zukommt.[3] Das ist der himmlische Hafen, zu dem wir steuern sollen. Steuermann hierbei ist der Logos, Gottes Sohn; der heilige Geist selbst wird uns anlanden. Dann werden wir Gott anschauen und in die heiligen himmlischen Geheimnisse eingeweiht werden. Dort sollen wir genieſsen, was im Himmel verborgen, was aber dort bereits für uns hinterlegt ist, was hienieden noch kein Ohr gehört und kein Herz empfunden hat.[4] Das ist himmlische Herrlichkeit: „Der Chor sind die Gerechten, der Gesang ist der Lobpreis des Königs aller Dinge. Es lobsingen die Jungfrauen, die Engel preisen, die Propheten reden, der Klang der Musik erschallt, im Laufe stürmen sie zum Festgelage; es eilen die Berufenen im sehnsüchtigen Verlangen, den Vater zu besitzen.“[5]

---

[1] *ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν.* Str. VI. 12. p. 317.

[2] *ἀναγεννηθέντες γοῦν εὐθέως τὸ τέλειον ἀπειλήφαμεν, οὗ ἕνεκεν ἐσπεύδομεν . . . βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα, υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀποθανατιζόμεθα.* Päd. I. 6. p. 280, 281.

[3] *οὐ κατ' οὐσίαν. ἀδύνατον γὰρ ἴσον εἶναι πρὸς τὴν ὕπαρξιν τὸ θέσει τῷ φύσει· τὸ δὲ ἀϊδίους γεγονέναι, καὶ τὴν τῶν ὄντων θεωρίαν ἐγνωκέναι, καὶ υἱοὺς προσηγορεῦσθαι, καὶ τὸν πατέρα ἀπὸ τῶν οἰκείων καθορᾶν μόνον.* Str. II. 17. p. 1016.

[4] *κυβερνήσει σε ὁ λόγος . . καὶ τοῖς λιμέσι καθορμίσει τῶν οὐρανῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. τότε μου κατοπτεύσεις τὸν θεόν, καὶ τοῖς ἁγίοις ἐκείνοις τελεσθήσῃ μυστηρίοις. καὶ τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀπολαύσεις ἀποκεκρυμμένων, τῶν ἐμοὶ πετηρημένων, ἃ οὔτε οὖς ἤκουσε, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνέβη τινός.* Protr. XII. p. 240.

[5] *ὁ χόρος οἱ δίκαιοι. τὸ ᾆσμα ὑμνός ἐστι τοῦ πάντων βασιλέως. ψάλλουσιν αἱ κόραι, δοξάζουσιν ἄγγελοι, προφῆται λαλοῦσιν. ἦχος στέλλεται μουσικῆς, δρόμῳ τὸν θίασον διώκουσι. σπεύδουσιν οἱ κεκλημένοι, πατέρα ποτοῦντες ἀπολαβεῖν.* Protr. X. p. 240. Diese lebhafte

Da strahlt „Christus glänzender auf als die Sonne, er, durch den die Augen der Blinden wieder sehen". Die Nacht entflieht, das Feuer erschrickt, der Tod macht sich davon. Ob du vielleicht hienieden blind warst, dort wirst du den Himmel sehen. Alles ist voll lautern Lichtes. In diesem werde ich Gott und den Himmel schauen. So werden wir heilig und gotterleuchtet.[1] Das ist die im zukünftigen Leben eintretende Entschleierung und das Schauen von Angesicht zu Angesicht.[2]

Die himmlische Glückseligkeit.

Auch die Philosophen haben manche schöne Seite unserer einstigen himmlischen Glückseligkeit hervorgehoben. So denkt Plato sie sich als eine glückliche, fortwährende Beschauung. Dort werden wir die glücklichsten Geheimnisse feiern; man ist dort unversehrt und keinem Übel mehr unterworfen.[3] Nach christlicher Lehre ist diese Glückseligkeit in Gott aller Mühen und der gröfsten Opfer wert. Im Himmel sind wir im himmlischen Hafen;[4] dort herrscht Freude[5] in der himmlischen Unsterblichkeit.[6] Das

---

Schilderug ergibt sich für Clemens naturgemäfs aus seiner Polemik gegen die heidnischen Orgien.

[1] Protr. X. p. 240, 241: *Χριστὸς ἐπιλάμπει φαιδρότερον ἡλίου, δι' ὃν ὀφθαλμοὶ τυφλῶν ἀναβλέπουσιν . . . ὄψει τοῦς οὐρανοὺς . . . ὁ . . μὴ βλέπων. ὦ τῶν ἁγίων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων. ὦ φωτὸς ἀκηράτου. δαδονχοῦμαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν θεὸν ἐποπτεύσας. ἅγιος γίνομαι . . . ἱεροφανεῖ δὲ ὁ κύριος, καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν κ. τ. λ.* Hienieden mit der Einweihung in die Kirchengemeinschaft ist schon ein gewisser Vorgeschmack dieser Himmelsseligkeit gegeben.

[2] *τὴν ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι ἐναργῆ ἀποκάλυψιν . . πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.* Päd. I. 6. p. 293.

[3] Platos Ansicht Str. V. 14. p. 204: *ὁλόκληροι καὶ ἀπαθεῖς καλῶν. . . ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, καθαροὶ καὶ ἀσήμαντοι τοῦτον ὃ νῦν σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι.* Vgl. Becker S. 317 ff.

[4] *εἰς τὸν λιμένα τῶν οὐρανῶν.* Päd. I. 7. p. 313. Wenn Cl. von sieben Himmeln spricht, hat er, wie Bigg (S. 113, 4) meint, den Ausdruck vielleicht von Valentinus oder aus der revelation of Sophonias. Strom. V. 11. Andeutungen hierfür finden sich auch in Platos Timaeus u. Clem. Rom. I. 20. St. Paulus. Vgl. über das Buch Baruch, Orig. de Princ. II. 3. 6. Hermas. vis. III. 4.

[5] *τρυφή.* Päd. I. 9. p. 340.

[6] Päd. I. 12. p. 368.

ist die ewige Ruhe in Gott.[1] Wenn wir sterben, mag der Tod uns alles entreifsen, unsere Frömmigkeit und unsere Verdienste gehen mit uns ins Jenseits hinüber.[2] Das ist das ewige Leben, um das hienieden die Philosophen sich so viel bemühen.[3]

In dieser ewigen Glückseligkeit hört alles Irdische, Sinnliche, besonders auch das geschlechtliche Leben auf.[4] Auf diese Glückseligkeit bezieht sich zuletzt schliefslich alles, auch die zahllose Schar der Tugenden führt zu dieser einen Glückseligkeit.[5] Da von Natur aus alle Menschen nach Glückseligkeit streben, müssen folgerichtig alle, die die Glückseligkeit erlangen wollen, auch nach Tugend streben.[6] Dieser letzte Gedanke unseres Autors

Die Tugend als Mittel zur Glückseligkeit, nicht Selbstzweck.

---

[1] *ἡ ἀΐδιος ἀνάπαυσις ἐν τῷ θεῷ.* Päd. I. 13. p. 373. *ἀνάπαυσιν τὴν μετὰ τῶν δοξολόγων πνευμάτων . . . χερουβίμ.* Str. V. 6. p. 61; V. 14. p. 161; VII. 10. p. 480. *ὁ τὴν αἰώνιον ἐλπίζων ἀνάπαυσιν γιγνώσκει καὶ τὴν εἴσοδον αὐτῆς ἐπίπονον οὖσαν.* Str. VII. 10. p. 529. Similes ei erimus veluti requiescentes. Fragm. ex adumbr. in ep. I. Ioan. M. p. 737. Vgl. über die himmlische Glückseligkeit noch Protrept. X. Päd. II. 9. p. 496, 497; III. 11.

[2] *οὐδὲν γὰρ ὧν ἐσχήκαμεν, ἔχομεν ἴδιον, ἑνὸς κτήματος μόνον τῆς εὐσεβείας, ἐσμὲν ἰδιοκτήτορες· ταύτην ἡμᾶς θάνατος ἐπελθὼν οὐ συλήσει, τῶν ἄλλων δὲ ἁπάντων ἐκβαλεῖ καὶ μὴ θέλοντας· εἰς ὑποκατάστασιν γὰρ τὴν βιωτικὴν πάντες παρελάβομεν κτῆσιν* (= wir haben die irdischen Dinge nur zum Lebensunterhalt) *καὶ μόνον ταύτης τὴν χρῆσιν ἕκαστος καρπωσάμενος ἄπεισι, βραχὺ παρὰ τοῦ βίου κομιζόμενος μνῆμα· τοῦτο γὰρ πάσης εὐημερίας τὸ τέλος, τοῦτο τῶν βιωτικῶν ἀγαθῶν τὸ συμπέρασμα.* Wenn die Seele also die Frucht der irdischen Dinge gepflückt hat, wandelt jeder dahin, nur ein kleines Denkmal dieses Lebens zurücklassend. Dieses erst ist das höchste Glück, dieser Ausgang aus den Gütern des Lebens. Fragm. ex. Nic. cat. in Tob. M. p. 740.

[3] Päd. III. 11. p. 656. Str. IV. 3. p. 1224: *τέλος ζωὴν αἰώνιον.*

[4] *ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ γαμοῦσι καὶ γαμίσκονται, ἐν ᾧ δὴ μόνῳ τὸ θηλὺ τοῦ ἀῤῥένος διακρίνεται, ἐν ἐκείνῳ δὲ οὐκέτι.* Päd. I. 4. p. 260. *‚ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ γαμοῦσι καὶ γαμίσκονται‘ καταγρήσαντες δὲ τὰ τῆς σαρκὸς ἔργα, αὐτῇ καθαρᾷ τῇ σαρκὶ ἐπιδυσάμενοι τὴν ἀφθαρσίαν τὰ πρὸς μέτρον τῶν ἀγγέλων διώκομεν.* Ob das auf die Seele allein oder auch auf den Auferstehungsleib geht, steht hier nicht. Päd. II. 10. p. 517; Str. III. 12. p. p. 1188; III. 13. p. 1193.

[5] *ἑνὸς ὄντος τοῦ εὐδαιμονεῖν, αἰτίαν τυγχάνουσιν αἱ ἀρεταὶ πλείονες ὑπάρχουσαι.* Str. I. 20. p. 813, 816; I. 26. p. 917; II. 18. p. 1032.

[6] *ἀναγκαῖον οὖν σύμπαντι τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει παιδείᾳ τε καὶ ἀρετῇ, εἴ γε ἐπὶ τὴν εὐδαιμονίαν σπεύδοιεν.* Str. IV. 8. p. 1276.

verdient deshalb ganz besonders hervorgehoben zu werden, weil manche Philosophen die Tugend als Selbstzweck betrachteten. Clemens faſst augenscheinlich, wie auch Augustinus, hier die Tugend nur als ein Mittel zur Erreichung der ewigen Seligkeit. Augustinus verfolgte diesen Gedanken weiter, daſs die Tugend, wenn man ihre Beziehung zu dem höchsten Gute wegdenke, aufhöre Tugend zu sein, und nichts anderes genannt werden könne als hochmütige Selbstvergötterung, die zu den Lastern gerechnet werden müsse.[1]

Zusammenhang zwischen dem Endziel und demSittlich-Guten.

Setzte so Augustinus die Tugend in die nächste Beziehung zu Gott, dem höchsten Gut, so betonte auch er schärfer und bewuſster als alle Vorgänger, daſs das Sittlich-Gute wieder in nächster, und zwar in wesentlicher Beziehung zum ewigen Endziele des Menschen stehe. Die Scholastiker specifizierten später den Gedanken noch näher dahin, daſs, weil eben unser Wille naturnotwendig nach dem Guten als solchem strebe, unser Endziel dementsprechend mit dem Sittlich-Guten an sich sehr nahe zusammenhänge, oder daſs vielmehr der Inhaber aller Güte Gott selbst nur es sein könne.[2]

Hängt so der Begriff des Sittlich-Guten aufs engste mit der Frage nach dem Endziel und der wahren Glückseligkeit des Menschen zusammen, dann erscheint es natürlich, daſs gerade die Frage nach dem Wesen des Sittlich-Guten die Gedanken der Philosophen immer vornehmlich beschäftigt, aber auch gerade die sonderbarsten Ansichten hervorgebracht hat. Clemens führt eine ganze Menge solcher philosophischer Ansichten, vielfach ohne sie

---

[1] Stöckl, Gesch. d. Ph. S. 306.

[2] Lactantius gab schon genauere Definitionen des Sittlich-Guten. Er faſst das höchste Gut als das, was der Mensch mit keinem anderen Wesen teile, und was sodann den Menschen nach seiner geistigen Seite hin beglücken müsse. Es dürfe weder der Vermehrung noch Verminderung fähig sein, nicht lediglich in der Tugend noch weniger in sinnlichen Gütern bestehen. Es müsse notwendig ins Jenseits fallen und könne nur als ewiges glückseliges Leben in Gott gefaſst werden. Stöckl S. 270. Ebenso verlegt Ambrosius der heidnischen Ethik gegenüber das Endziel aller Sittlichkeit und Tugend in das ewige Leben jenseits des Grabes. Auch ihm gilt die Tugend nur als Mittel zur Erreichung der ewigen Seligkeit. Stöckl a. a. O. S. 287.

zu beurteilen, einfach an, und so ist es immerhin schwer, seinen eigentlichen Standpunkt herauszufinden, oder gar abschliefsend zu urteilen, ob er eine einheitliche Lehrentwicklung dieses Begriffes sich gemacht habe. Die Anführung dieser philosophischen Urteile soll in unserer Bearbeitung neben dem fortschreitenden sachlichen Interesse der Darstellung zugleich eine Probe von der umfassenden Kenntnis des Clemens auf philosophischem Gebiete, wie auch ein Beispiel seiner Darstellung, Beurteilung und Verwertung fremden Stoffes bieten.

Ansichten der Philosophen über das höchste Gut und die Glückseligkeit.

Epikur stellte die Glückseeligkeit darin, dafs man frei sei von Hunger, Durst und Kälte, und er meinte, in diesem Zustande sei man den Göttern gleich (*ἰσόθεον*), so dafs man es sogar mit Jupiter aufnehmen könne. Er gehört ja, wie die Cyrenaiker, zu den Leuten, die dem blofsen Vergnügen unterliegen; sie behaupten, das Endziel des Menschen sei es, angenehm zu leben, und das vollkommene Gut sei nur das Vergnügen.[1] Doch gehen in der näheren Definition des Vergnügens die einzelnen Vertreter dieser Sekten wieder auseinander.[2]

---

[1] *τούτοις γὰρ τέλος εἶναι λέγειν διαῤῥηδὴν τὸ ἡδέως ζῆν. τέλειον δὲ ἀγαθὸν μόνον τὴν ἡδονήν.* Epikur nennt auch das Freisein von Schmerz Vergnügen: *ὁ δὲ Ἐπίκουρος καὶ τὴν τῆς ἀλγηδόνος ὑπεξαίρεσιν ἡδονὴν εἶναι λέγει. αἱρετὸν δὲ εἶναι φησίν, ὃ πρῶτον ἐξ ἑαυτοῦ ἐφ' ἑαυτὸ ἐπισπᾶται, πάντως δηλονότι ἐν κινήσει ὑπάρχων.* Str. II. 21. p. 1072. Eine Anmerkung zu dieser Stelle schlägt anstatt *φησὶν φασὶν* vor, da nicht Epikur voluptatem, quae in motu est, amplectebatur, sed Cyrenaici. Vielleicht hätte aber doch Cl. irrtümlich angenommen, dafs Epikur zwei Arten von Gütern aufstelle, das eine die *ἀταραξία*, das andere *ἐν κινήσει*. Diog. Laert. segm. 136 sagt von Epikur: *ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναί, ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργίᾳ βλέπονται* (namque perturbationis dolorisque vacatio constitutivae sunt voluptates, gaudium vero et laetitia secundum motum in actu cernuntur). Nach Athenäus sollen sich ja die Epikureer von Aristippus und den Cyrenaikern unterscheiden, quod hi *μόνην ἐν τῇ κινήσει* voluptatem esse putarent. M. p. 1072. Anm.

[2] Dinomachus und Calliphon *τέλος εἶναι ἔφασαν πᾶν τὸ καθ' αὑτὸν ποιεῖν ἕνεκα τοῦ ἐπιτυγχάνειν ἡδονῆς καὶ τυγχάνειν.* Der Peripatetiker Hieronymus sagt *τέλος εἶναι τὸ ἀοχλήτως* (= ohne Beschwerde und Unruhe) *ζῆν, τελικὸν δὲ ἀγαθὸν μόνον τὴν εὐδαιμονίαν.* Der derselben Sekte angehörende Diodorus *τέλος ἀποφαίνεται τὸ ἀοχλήτως καὶ καλῶς* (honeste) *ζῆν.* Epikur und die Cyrenaiker *τὸ πρῶτον οἰκεῖον* (= quod est primum

Die Aristoteliker stellen dagegen als höchstes Ziel das Leben nach der Tugend auf.[1]

Die Stoiker betrachten als Endziel und höchstes Gut das naturgemäfse Leben;[2] mögen die einzelnen Anhänger dieser Philosophie ihrer Lehre auch eine etwas verschiedene Fassung geben, so laufen ihre Anschauungen doch in der Hauptsache auf denselben Grundgedanken hinaus.[3]

---

naturae proprium et conveniens) *φασὶν ἡδονὴν εἶναι* (M. p. 1072). *ἕνεκα γὰρ ἡδονῆς παρελθοῦσα, φασίν, ἡ ἀρετὴ ἡδονὴν ἐποίησε.* Nach der Meinung des Calliphon *ἕνεκα μὲν τῆς ἡδονῆς παρεισῆλθεν ἡ ἀρετή, χρόνῳ δὲ ὕστερον, τὸ περὶ αὐτὴν κάλλος κατιδοῦσα ἰσότιμον ἑαυτὴν τῇ ἀρχῇ, τουτέστι τῇ ἡδονῇ, παρέχειν.* Str. II. 21. p. 1073.

[1] *τέλος ἀποδιδόασιν εἶναι τὸ ζῆν κατ' ἀρετήν. οὔτε δὲ τὴν εὐδαιμονίαν, οὔτε τὸ τέλος πάντι τῷ τὴν ἀρετὴν ἔχοντι παρεῖναι· βασανιζόμενον γὰρ καὶ τύχαις ἀβουλήτοις περιπίπτοντα τὸν σοφόν, καὶ διὰ ταῦτα ἐκ τοῦ ζῆν ἀσμένως ἐθέλοντα διαφεύγειν, μὴ εἶναι μήτε μακάριον, μήτ' εὐδαίμονα. δεῖ γὰρ καὶ χρόνου τινὸς τῇ ἀρετῇ. οὐ γὰρ ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ περιγίνεται, ἢ καὶ ἐν τελείῳ συνίσταται. ἐπεὶ μὴ ἔστιν, ὥς φασι, παῖς εὐδαίμων πότε. τέλειος δ' ἂν εἴη χρόνος ὁ ἀνθρώπινος βίος. συμπληροῦσθαι τοίνυν τὴν εὐδαιμονίαν ἐκ τῆς τριγενείας τῶν ἀγαθῶν. οὔτ' οὖν ὁ πένης, οὔτ' ὁ ἄδοξος, ἀλλ' οὐδ' ὁ ἐπίνοσος, ἀλλ' οὐδ' ἂν οἰκέτης, ἤ τις κατ' αὐτούς.* Die Tugend gehört also nach diesen Philosophen zum vollkommenen und glücklichen Leben, doch wird sie nur langsam erworben. Zum vollkommenen Leben gehören drei Arten von Gütern. Also, schliefst Cl., ist nach dieser Glückseligkeitslehre der Arme, Kranke, Sklave von der wahren Glückseligkeit ausgeschlossen. Str. II. 21. p. 1073. Vgl. Aristot. eth. Nic. Buch II. Nach Diog. Laert. l. V. segm. 30 stellt Aristoteles auch als *τὸ τέλος χρῆσιν ἀρετῆς ἐν βίῳ τελείῳ* und lehrte, die Glückseligkeit bestehe aus Gütern des Leibes, der Seele und aus äufseren Gütern. Vgl. Tatian, orat. ad Graec. IV.

[2] *Στωϊκοὶ τέλος φιλοσοφίας τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν εἰρήκασιν.* Str. V. 14. p. 140; *οἱ Στωϊκοὶ τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν τέλος εἶναι ἐδογμάτισαν, τὸν θεὸν εἰς φύσιν μετονομάσαντες εὐπρεπῶς.* Str. II. 19. p. 1045.

[3] Zeno *τέλος ἡγεῖται τὸ κατ' ἀρετῆν ζῆν* (vgl. Diog. Laert. in Zen. lib. VII. in segm. 87—89: *διόπερ πρῶτος Ζήνων ἐν τῷ περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν.* Vgl. die Anmerkung zu Str. II. 21. p. 1073). Cleanthes *τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ἐν τῷ [ἢ τὸ] εὐλογιστεῖν· ὃ ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ κεῖσθαι διελάμβανεν.* Str. II. 21. p. 1073, 1076. Antipater, der Freund des Cleanthes, *τὸ τέλος κεῖσθαι ἐν τῷ διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως ἐκλέγεσθαι μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλέγεσθαι δὲ τὰ*

Heryllus stellte als sein Ziel das nach rechter Erkenntnis geregelte Leben auf,[1] mehrere Neuere aus der Akademie bezeichnen als solches das vollständige Freisein von allen störenden Einflüssen,[2] der Peripatetiker Lycus dagegen die wahre Freude der Seele, und Leucimus (Leucippus) die Freude, die aus dem Sittlich-Guten hervorgeht.[3] Critolaus, gleichfalls Peripatetiker, bezeichnet hier die Vollkommenheit des naturgemäfs verlaufenden Lebens, und zwar gilt ihm als solche die, welche durch die drei Arten von Gütern angefüllt ist.[4]

Aber mit den bisherigen Ausführungen, sagt Clemens, dürfen wir uns noch nicht zufrieden geben, sondern müssen auch möglichst streben, die Ansichten, welche in diesem Punkte von den Physikern vorgebracht werden, zu beurteilen.[5] Anaxagoras aus Cleazomene, sagt man, habe die Beschauung als Lebensziel aufgestellt, sowie die aus ihr sich ergebende Freiheit,[6] Heraklit aus Ephesus die

---

παρὰ φύσιν ὑπολαμβάνει. Archidamus *ἐξηγεῖτο εἶναι τὸ τέλος, ἐκλεγόμενος τὰ κατὰ φύσιν μέγιστα καὶ κυριώτατα, οὐχ οἷόν τε ὄντα ὑπερβαίνειν.* Panaetius *τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς τέλος ἀπεφήνατο.* Und Posidonius *τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν, καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτὸν κατὰ τὸ δυνατόν, κατὰ μηδὲν ἀγόμενον, ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς.* Manche jüngere Stoiker sagen *τέλος εἶναι τὸ ζῆν ἀκολούθως τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ.* Aristion aber *τέλος εἶναι τὴν ἀδιαφορίαν ἔφη.* [Nach Diog. Laert. lehrte Aristion das indifferente Verhalten zwischen Tugend und Laster. L. VII. segm. 160: *Ἀρίστων . . τέλος ἔφησεν εἶναι τὸ ἀδιαφόρως ζῆν πρὸς τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας, μηδὲ ἠντινοῦν ἐν αὐτοῖς παραλλαγὴν ἀπολείποντα, ἀλλ' ἐπίσης ἐπὶ πάντων ἔχοντα.* Vgl. Cic. de fin. bon. et mal. l. IV. Aristonis . . dicentis nihil differre aliud ab alio, nec asseres ullos praeter virtutes et vitia, inter quas quidquam omnino interesset.]

[1] *τὸ κατ' ἐπιστήμην ζῆν τέλος εἶναι τίθησιν.*

[2] *τέλος τὴν ἀσφαλῆ πρὸς τὰς φαντασίας ἀποχήν* (firmam ac stabilem a phantasiis abstinentiam).

[3] *τὴν ἀληθινὴν χαρὰν τῆς ψυχῆς τέλος ἔλεγεν εἶναι . . . . τὴν ἐπὶ τοῖς καλοῖς.*

[4] *τελειότητα ἔλεγε κατὰ φύσιν εὐροοῦντος βίου, τὴν ἐκ τῶν τριῶν γενῶν συμπληρουμένην προγονικὴν τελειότητα μηνύων* (a maioribus traditam per manus significans perfectionem). Str. II. 21. p. 1076.

[5] p. 1076.

[6] *τὴν θεωρίαν φάναι τοῦ βίου τέλος εἶναι, καὶ τὴν ἀπὸ ταύτης ἐλευθερίαν, λέγουσιν.*

ruhige Verfassung des Gemütes, doch ist des letzteren Auffassung im Grunde von der Ansicht des Epikur nicht verschieden.[1]

Wie Heraclides von Pontus berichtet, hat Pythagoras die Glückseligkeit in die bewufste Vollkommenheit der Seele gesetzt.[2] Demokritos aus Abdera fafst als höchstes Ziel die Seelenruhe, *τὴν εὐθυμίαν*, die er auch *εὐεστῶ* nennt.[3] Hecatäus stellte die Genügsamkeit (*αὐτάρκειαν*) als höchstes Gut dar; Apollodatus von Cycicum die Seelenfreude (*ψυχαγωγίαν*); Nausiphanes die Bewunderung, *κατάπληξιν*, die nach seiner Meinung von Demokrit *ἀθαμβίη* genannt wird.[4]

[1] *τὴν εὐαρέστησιν* seu placidum mentis statum, wie der Übersetzer sagt. Vgl. hierzu die beiden Ergänzungen aus den Fragm. bei Theodoret zu den Schriften des Clemens. M. p. 1076. Demokritos hat danach einfach, anstatt das Vergnügen als Endziel zu bezeichnen, den Namen geändert und Seelenruhe gesetzt (*ἀντὶ τῆς ἡδονῆς τὴν εὐθυμίαν τέθεικεν*) und Heraklit änderte zwar den Namen, aber nicht den Sinn (*τὴν μὲν προσηγορίαν μετέβαλε, τὴν δὲ διάνοιαν οὐ καταλέλοιπεν. ἀντὶ γὰρ τῆς ἡδονῆς εὐαρέστησιν τέθηκεν.* p. 1076.

[2] *τὴν ἐπιστήμην τῆς τελειότητος τῶν ἀρετῶν* (?) *τῆς ψυχῆς εὐδαιμονίαν εἶναι.* Die Anmerkung bei M. p. 1077 meint, es müsse statt *ἀρετῶν ἀριθμῶν* gesetzt werden; denn nach Theodoret lehrten die Pythagoreer, die Glückseligkeit sei die Wissenschaft von der Vollendung der Zahlen der Seele (*τὴν τελεωτάτην τῶν ἀριθμῶν ἐπιστήμην ἔσχατον ὑπελάμβανεν ἀγαθόν*). Über die Zahl der Seelen vgl. Plutarch, De placit. philos. I. p. 876: *καὶ ἡ ἡμετέρα ψυχή, φησὶ (Πυθαγ.) ἐκ τετράδος σύγκειται. εἶναι γὰρ νοῦν ἐπιστήμην, δόξαν, αἴσθησιν, ἐξ ὧν πᾶσα τέχνη, καὶ πᾶσα ἐπιστήμη, καὶ αὐτοὶ λογικοί ἐσμεν.*

[3] A. a. O. Vgl. auch oben Anm. 1. — Nach Diog. Laert. IX. segm. 45 stellte Demokritos als höchstes Ziel die richtige und ruhige Auffassung des Geistes auf, welche durchaus nicht, wie einige annehmen, mit dem Vergnügen zusammenfalle. *τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ·* es sei dies der Zustand, in dem die Seele in grofser Ruhe und Beharrlichkeit glücklich sei und ohne Furcht und Aufregung: *ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου . . καλεῖ δὲ αὐτὴν καὶ εὐεστῶ καὶ ἄλλοις πολλοῖς ὀνόμασιν.* Vgl. Cic. de fin. bon. et mal. V: Demokrit liefs seinen Acker unbebaut und suchte nur beatam vitam, quam etiamsi in rerum cognitione ponebat, tamen ex illa investigatione naturae consequi volebat, ut esset bono animo; id enim ille summum, *εὐθυμίαν* et saepe *ἀταραξίαν* appellat, i. e. animum terrore liberum. Vgl. unten S. 186 Anm. 6.

[4] A. a. O. Nausiphanes soll nach der lat. Anm. zu dieser Stelle ein Anhänger des Demokrit und der Lehrer des Epikur gewesen sein. Nach

Nach allen diesen erwähnt Clemens die Lehre des Diotimus, der insofern schon eine höhere Idee vom Endziel und von der Glückseligkeit hat, als er beide als die vollkommene Vollendung aller Güter auffafst.[1] Dagegen bezeichnet Antisthenes als *τέλος τὴν ἀτυφίαν* (fastus vacuitatem). Die Anniceräer aber[2] stellen nichts als endgültiges Endziel und höchstes Gut auf, stellen aber wohl als Ziel jeder Einzelhandlung das daraus entquillende Vergnügen auf.[3] Diese Cyrenaiker verwerfen die Definition des Epikur, wonach das Vergnügen im Freisein von Schmerz besteht, und sagen, wir würden nicht nur mit Freude erfüllt wegen des Vergnügens, sondern auch wegen der Gesellschaft und der Ehren.[4] Epikur aber meint, dafs alle Freude der Seele aus vorheriger Erregung des Fleisches entstände; er meint, es gäbe kein gröfseres Gut der Seele als eine ständige und gute Verfassung des Leibes, und die begründete Hoffnung, dafs sie so in Zukunft bleiben werde.[5] Ganz ähnlich lautet die Lehre des Metrodorus.[6]

Viel ausführlicher verbreitet sich Clemens über die Lehre Platos. Plato nimmt ein zweifaches Ziel an, das erste nämlich,

---

der Anmerkung pafst die Lesart *ἀκαταπληξίην* besser als *κατάπληξιν*, da sie ja im Gegensatz zur *ἀθαμβίη* des Demokrit stehen soll.

[1] *τὴν παντέλειαν τῶν ἀγαθῶν, ἣν ἐνεστὼ προσαγορεύεσθαι, τέλος ἀπέφηνεν.*

[2] *Ἀννικέρειοι*, nach Anniceris von Cyrene benannt, der die Sitten der Cyrenäer bessern wollte.

[3] *τοῦ μὲν ὅλον βίου τέλος οὐδὲν ὡρισμένον ἔταξαν. ἑκάστης δὲ πράξεως ἴδιον ὑπάρχειν τέλος τὴν ἐκ τῆς πράξεως περιγινομένην ἡδονήν.*

[4] *οὗτοι οἱ Κυρεναϊκοὶ τὸν ὅρον τῆς ἡδονῆς Ἐπικούρου τουτέστι τὴν τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσιν, ἀθετοῦσιν, νεκροῦ κατάστασιν ἀποκαλοῦντες. χαίρειν γὰρ ἡμᾶς μὴ μόνον ἐπὶ ἡδοναῖς, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ ὁμιλίαις καὶ ἐπὶ φιλοτιμίαις.* Vgl. oben die Anmerk. über die Cyrenaiker.

[5] *ὁ δὲ Ἐπίκουρος πᾶσαν χαρὰν τῆς ψυχῆς οἴεται ἐπὶ πρωτοπαθούσῃ τῇ σαρκὶ γένεσθαι.* Str. II. 21. p. 1077.

[6] *Μητρόδωρος . . . φησὶ ψυχῆς τι ἄλλο, ἢ τὸ σαρκὸς εὐσταθὲς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα.* M. p. 1080. Vgl. Cic. Tusc. l. II. Metrodorus eum perfecte putat beatum, cui corpus bene constitutum sit et exploratum, ita semper fore. De off. l. III: nam si non modo utilitas sed vita omnis beata, corporis firma constitutione, eiusque constitutionis spe explorata, ut a Metrodoro scriptum est continetur. Ebenso Plutarch. — Soweit das Referat Clemens' in cap. XXI.

welches an sich gut und mitteilbar sei (participabile et primum in ipsis formis), das andere, welches am ersten teilnehme und dessen Ähnlichkeit annehme; dieses zweite befindet sich in den Menschen, die die Tugend und wahre Philosophie besitzen.[1] Plato selbst leitet den Begriff Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) von dem Besitz eines guten Geistes ab.[2] Unter dem *δαίμων* aber, lehrt Plato weiter, verstehe er die Willensthätigkeit des Menschen selbst.[3] Bisweilen nennt er die Glückseligkeit auch ein übereinstimmendes und entsprechendes Leben,[4] und zwar führt er diese Vollkommenheit auf die Tugend, oder vielmehr zuletzt auf die Kenntnis des Guten und die Verähnlichung mit Gott zurück. Und umgekehrt setzt er die Ähnlichkeit wieder darin, dafs jemand gerecht und heilig sei mit Klugheit.[5] So lehren ja auch, nach

[1] *διττὸν εἶναι τὸ τέλος φησιν, τὸ μὲν μεθεκτόν τε καὶ πρῶτον ἐν αὐτοῖς ὑπάρχον τοῖς εἴδεσιν, ὃ δὴ καὶ τ' ἀγαθὸν προσονομάζει. τὸ δὲ μετέχον ἐκείνου, καὶ τὴν ἀπ' αὐτοῦ δεχόμενον ὁμοιότητα, ὃ περὶ ἀνθρώπους γίνεται, τοὺς μεταποιουμένους ἀρετῆς τε καὶ τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας.* Daher behauptet Cleanthes auch, Sokrates lehre allenthalben, der gerechte Mann sei auch glücklich, und er verflucht den, der zuerst den Begriff des Gerechten vom Nützlichen getrennt habe. *διδάσκειν, ὡς ὁ αὐτὸς δίκαιός τε καὶ εὐδαίμων ἀνήρ. καὶ τῷ πρώτῳ διελόντι τὸ δίκαιον ἀπὸ τοῦ συμφέροντος καταρᾶσθαι, ὡς ἀσεβές τι πρᾶγμα δεδρακότι, ἀσεβεῖς γὰρ τῷ ὄντι* (nach Ansicht des Cl.) *οἱ τὸ συμφέρον ἀπὸ τοῦ δικαίου τοῦ κατὰ νόμον χωρίζοντες.* Str. II. 22. p. 1080.

[2] Von *τὸ εὖ τὸν δαίμονα ἔχειν.* Dieses findet sich wie bei Platos Schülern, so auch bei mehreren Stoikern. Diog. Laert. in Zenon. l. VII. segm. 88: *εἶναι δὲ αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετήν, καὶ εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος.* Ähnlich, meint Antoninus l. III: *τὸν ἔνδον ἐν τῷ στήθει ἱδρομένον δαίμονα.* Apuleius in apologia Socratis nennt diejenigen *εὐδαίμονες*, quorum daemon bonus id est animus virtute perfectus est. Ebenso Platos Schüler Xenokrates bei Aristot. topic. VII. 6: *ὁμοίως δὲ καὶ εὐδαίμονα, οὗ ἂν ὁ δαίμων ᾖ σπουδαῖος. καθάπερ ὁ Ξενοκράτης φησιν εὐδαίμονα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαίαν. ταύτην γὰρ ἑκάστῳ εἶναι δαίμονα.* Anm. M. p. 1080.

[3] *δαίμονα δὲ λέγεσθαι τὸ τῆς ψυχῆς ἡμῶν ἡγεμονικόν. τὴν δὲ εὐδαιμονίαν τὸ τελειότατον ἀγαθὸν καὶ πληρέστατον λέγει.*

[4] *ὅτε δὲ βίον ὁμολογούμενον καὶ σύμφωνον αὐτὴν ἀποκαλεῖ.*

[5] *καὶ ἔσθ' ὅτε τὸ κατ' ἀρετὴν τελειότατον. τοῦτο δὲ ἐν ἐπιστήμῃ τοῦ ἀγαθοῦ τίθεται, καὶ ἐν ἐξομοιώσει τῇ πρὸς θεόν. ὁμοίωσιν ἀποφαινόμενος δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως εἶναι.* Vgl. Str. V. 14.

Clemens, die Kirchenschriftsteller und Clemens selbst, daſs Gott den Menschen zwar nach seinem Bilde geschaffen, daſs der Mensch aber die ὁμοίωσις erst später durch seine eigene Mitwirkung zur Vollkommenheit erwerben solle.[1] Diese Gottähnlichkeit besitzt denn nach Plato der tugendhafte Mann in Demut.[2] Wie Plato sich auch im einzelnen ausdrückt, immer kommt er zur Freude des Clemens auf seinen alten Satz *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* oder *ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι* zurück. Tugend macht uns ja gottähnlich und gewinnt uns Gottes Freundschaft, wie er ausführt.[3]

Nach diesen platonischen Ausführungen, die anscheinend unserem Autor schon sehr zusagen, schweift er wieder zu noch einigen anderen Philosophen ab, die ihn aber nicht mehr so sehr interessieren.

Xenokrates von Chalcedon faſst die Glückseligkeit als den Besitz der entsprechenden Tugend und der ihr innewohnenden Fähigkeit.[4] Des Xenokrates Schüler und Freund Polemo lehrte,

---

p. 140: *Πλάτων δὲ ὁμοίωσιν θεῷ.* Str. II. 19. p. 1044: *Πλάτων δὲ ὁ φιλόσοφος εὐδαιμονίας τέλος τιθέμενος, ὁμοίωσιν θεῷ φησὶν αὐτὴν εἶναι κατὰ τὸ δυνατόν.*

[1] *τὸ μὲν κατ' εἰκόνα εὐθέως κατὰ τὴν γένεσιν εἰληφέναι τὸν ἄνθρωπον, τὸ καθ' ὁμοίωσιν δὲ ὕστερον κατὰ τὴν τελείωσιν μέλλειν ἀπολαμβάνειν.*

[2] *τὴν ὁμοίωσιν ταύτην μετὰ ταπεινοφροσύνης ἔσεσθαι τῷ ἐναρέτῳ διδάσκων ἐκεῖνό που ἑρμηνεύει. πᾶς ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑφοθήσεται.* M. p. 1080, 1081.

[3] *ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῷ φίλος· ὅμοιος γάρ. ὁ δὲ μὴ σώφρων ἀνόμοιός τε καὶ διάφορος.* So lehrt auch Speusippus, der Sohn von Platos Schwester, die Glückseligkeit sei *ἕξιν τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν. ἢ ἕξειν ἀγαθῶν. ἧς δὴ καταστάσεως ἅπαντας μὲν ἀνθρώπους ὄρεξιν ἔχειν, στοχάζεσθαι δὲ τοὺς ἀγαθοὺς τῆς ἀοχλησίας. εἶεν δ' ἂν αἱ ἀρεταὶ τῆς εὐδαιμονίας ἀπεργαστικαί.* Str. II. 22. p. 1081. Diese Verfassung = nach dem Guten und Naturgemäſsen, erstreben alle Menschen, aber nur die Guten erreichen die Freiheit von Beschwerlichkeit, und die Tugenden bewirken sie gleich.

[4] *τὴν εὐδαιμονίαν ἀποδίδωσι κτῆσιν τῆς οἰκείας ἀρετῆς καὶ τῆς ὑπηρετικῆς αὐτῇ δυνάμεως. εἶτα ὡς μὲν ἐν ᾧ γίνεται, φαίνεται λέγων τὴν ψυχήν. ὡς δ' ὑφ' ὧν, τὰς ἀρετάς· ὡς δ' ἐξ ὧν, ὡς μερῶν, τὰς καλὰς πράξεις, καὶ τὰς σπουδαίας ἕξεις τε καὶ διαθέσεις καὶ κινήσεις, καὶ σχέσεις· ὡς τούτων οὐκ ἄνευ τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτός.*

dafs man ohne Tugend nicht glücklich sein könne, dagegen lehrte er im Gegensatze zu den Peripatetikern, dafs die Tugend allein, ohne alle anderen Güter, zur Glückseligkeit genüge.[1]

Clemens' Ansicht.

Clemens läfst die Sache hiermit auf sich beruhen, will aber später einmal darauf zurückkommen, was er über die bisher vorgetragenen philosophischen Meinungen urteile.[2] Aber bereits unmittelbar anschliefsend verrät er seinen eigenen leitenden Grundsatz, dafs nämlich der Wille Gottes allezeit für uns die höchste Norm sei,[3] und im Anschlusse hieran spricht er sich auch schon gleich über seine Auffassung vom Endziele aus und definiert es als die der natürlichen Bestimmung und Veranlagung des Menschen entsprechende Verähnlichung mit Gott, die hienieden beginne, in der Rechtfertigung und Heiligung in Christus sich zunächst vollziehe, so die vollständige Liebe und Kindschaft Gottes beginne, und dann zur Glückseligkeit des ewigen Lebens im Himmel führe.[4] Zum Schlusse faſst Clemens, den Glückseligkeitsbegriff Platos erörternd und in christlichem Geiste schön aufbauend, sein Urteil zusammen: Wir alle sollen Nachahmer Jesu Christi werden, Jesus Christus ist ja vollkommener Sohn Gottes und im Besitze aller göttlichen Eigenschaften und Vollkommenheiten. Hierzu führt uns der Glaube, wie uns der

---

[1] *φαίνεται τὴν εὐδαιμονίαν αὐταρκείαν εἶναι βουλόμενος ἀγαθῶν πάντων, ἢ τῶν πλείστων καὶ τῶν μεγίστων. δογματίζει γοῦν χωρὶς μὲν ἀρετῆς μηδέποτε ἂν εὐδαιμονίαν ὑπάρχειν, δίχα δὲ καὶ τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ἐκτὸς τὴν ἀρετὴν αὐτάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν.* p. 1081.

[2] *καὶ τὰ μὲν ὧδε ἐχέτω. αἱ δὲ ἀντιῤῥήσεις αἱ πρὸς τὰς εἰρημένας δόξας κατὰ καιρὸν τεθήσονται.*

[3] *ἡμῖν δὲ αὐτοῖς εἰς τέλος ἀτελεύτητον ἀφίκεσθαι πρόκειται, πειθομένοις ταῖς ἐντολαῖς, τοντέστι τῷ θεῷ, καὶ κατ' αὐτὰς βιώσασιν ἀνεπιλήπτως καὶ ἐπιστημόνως, διὰ τοῦ θείου θελήματος γνώσεως.* Str. II. 22. p. 1081, 1084.

[4] *ἥ τε πρὸς τὸν ὀρθὸν λόγον, ὡς οἷον τε, ἐξομοίωσις τέλος ἐστὶ καὶ εἰς τὴν τελείαν υἱοθεσίαν διὰ τοῦ υἱοῦ ἀποκατάστασις, δοξάζουσα ἀεὶ τὸν πατέρα διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως, τοῦ ἀδελφοὺς καὶ συγκληρονόμους καταξιώσαντος ἡμᾶς εἰπεῖν. καὶ ὁ μὲν ἀπόστολος συντόμως τὸ τέλος ἐν τῇ πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολῇ διαγράφων λέγει· ,,νυνὶ δὲ ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ, ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν. τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον.* M. p. 1084.

Apostel belehrt.[1] Übrigens sind die oben angeführten Meinungen und Lehren der heidnischen Philosophen aus dieser Definition des Apostels geschöpft.

Nach den bisherigen Ausführungen über das Endziel des Menschen ergibt sich von selbst, dafs Clemens dasselbe als vollständig übernatürlich auffafst,[2] und dafs nach seiner Annahme zur ewigen Glückseligkeit nur der durch Christus erlöste, gereinigte und geheiligte Mensch gelangen kann.[3]

Die Frage nach der Auffassung des Sittlich-Guten kann also bei Clemens nur im engsten Anschlufs an seine Lehre von Gott und dem in Gott zu suchenden übernatürlichen Endziele, der ewigen Glückseligkeit, beantwortet werden.

---

[1] *ὑμεῖς οὖν μίμηται Χριστοῦ γίνεσθε, Χριστὸς δὲ θεοῦ. τὴν ἐξομοίωσιν τοίνυν τῷ θεῷ, εἰς ὅσον οἷόν τε ἦν δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι σκοπὸν τῆς πίστεως ὑποτίθεται* (der Apostel), *τέλος δὲ τὴν ἐπὶ τῇ πίστει τῆς ἐπαγγελίας ἀποκατάστασιν. ἐκ τούτων οὖν αἱ πηγαὶ τῶν περὶ τέλους δογματισάντων, ἃς προειρήκαμεν βλύζουσιν.* Str. II. 22. p. 1085. Bezüglich des letzten Gedankens vgl. Str. V. 4. p. 37: *ἐπειδὴ τὰ καλὰ παρ' ἡμῶν ὥρμηται τοῖς Ἕλλησιν.* Also auch das Sittlich-Gute ist von uns zu den Griechen gekommen! Ein neuer Beweis, dafs die theoretisch zugegebene natürliche Erkenntnis Gottes und seines Sittengesetzes praktisch für Clemens keine Bedeutung hat. Vgl. oben S. 71, 72.

[2] Basilake (S. 6) sagt, dafs Cl. diese Ausführung Platos annehme, und fährt fort: *τὸ γὰρ ὕψιστον ἀγαθὸν ἐν τῷ μακαρίῳ βίῳ, τὸν δὲ μακάριον βίον, τὸν ὁτὲ μὲν ἑαυτῷ ὁμολογούμενον καὶ σύμφωνον ὁτὲ δὲ κατ' ἀρετὴν τελειότατον, ἐν τῇ ἐπιγνώσει τίθησι τοῦ θεοῦ καὶ τῇ πρὸς αὐτὸν ὁμοιώσει. τοῦτο ἄρα ἐστὶ τὸ τῷ θεῷ ὁμοιωθῆναι, δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.* Basilake (S. 6) verfolgt den Gedanken richtig weiter und sagt: Hierin sei der Logos Lehrer und Muster, daher könnten nur die Christen vermittelst dieses Logos zur eigentlichen Verähnlichung mit Gott gelangen. So betont Cl. also hier die Notwendigkeit der göttlichen Gnade, und gelangt schliefslich dazu, die Ähnlichkeit mit Gott bis zur vollständigen Sohnschaft zu entwickeln. Basilake S. 7: *ἐντεῦθεν δηλὸν ὅτι ὁ Κλήμης σαφῶς διδάσκει μόνους τοὺς θείας χάριτος διὰ τοῦ λόγου ἠξιωμένους δύνασθαι καὶ ἀληθῶς λογικοὺς γενέσθαι καὶ τελείας υἱοθεσίας ἀπολαῦσαι. ὥστε ὅμοιον τῷ θεῷ γενέσθαι, λογικὸν ἀληθῶς γενέσθαι καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ υἱοθετηθῆναι ταὐτόν ἐστιν.* Das ist ein vollständig katholischer Gedanke, den Basilake durchaus richtig hervorhebt. Vgl. Str. II. 21: *ἡ πρὸς τὸν ὀρθὸν λόγον κ. τ. λ.*

[3] Diese Gedanken leuchten überall im Protreptikos und Pädagogus hervor und werden dort allenthalben herrlich erläutert.

Die höchste Norm des Sittlich-Guten.

Gott ist ja der Urgrund aller Dinge, und insofern er gut ist, ist er der Grund des Sittlich-Guten.[1] Es ist überhaupt ein grofses Princip, das Clemens ausspricht, dafs eben Gott alle natürliche und sittliche Güte in sich schliefse, und dafs deshalb alles, was irgendwie gut sein soll, notwendig mit Gott in Beziehung stehen und aus ihm seine Güte herleiten müsse. Clemens spricht diesen Gedanken gelegentlich noch genauer aus, indem er hervorhebt, dafs Gott Grund und Urheber alles Guten sei, sei es dem Princip oder blofs der natürlichen Folge nach.[2] Gott leitet vom Himmel aus alles auf das Gute hin.[3] Folgerichtig ist daher auch, wie Clemens gelegentlich anführt, dafs dem Gnostiker, der ja Gott in allem ähnlich zu werden suche, das Gute geradezu anwachse.[4] Der Gnostiker liebt ja nicht nur das Gute, sondern übt es auch.[5]

Das Gute allein nützlich.

Ein weiterer Grundsatz Clemens' ist, dafs das Gute allein zugleich nützlich, schön und liebenswürdig ist;[6] daher sollen wir

---

[1] *ὁ θεὸς δὲ ἄναρχος, ἀρχὴ τῶν ὅλων παντελής, ἀρχῆς ποιητικός. ἧ μὲν οὖν ἐστιν οὐσία, ἀρχὴ τοῦ ποιητικοῦ τόπον* (principium loci efficientis), *καθόσον ἐστί τ' ἀγαθόν, τοῦ ἠθικοῦ* (= loci). *ἧ δὲ αὖ ἐστι νοῦς, τοῦ λογικοῦ καὶ κριτικοῦ τόπου. ὅθεν καὶ διδάσκαλος μόνος, ὁ μόνος ὑψιστοῦ ἀγνοῦ πατρὸς (υἱὸς) παιδεύων τὸν ἄνθρωπον.* Str. IV. 25. p. 1372.

[2] *πάντων μὲν γὰρ αἴτιος τῶν καλῶν ὁ θεός. ἀλλὰ τῶν μὲν κατὰ προηγούμενον* (principaliter) *ὡς τῆς δὲ διαθήκης τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς νέας, τῶν δὲ κατ' ἐπακολούθημα, ὡς τῆς φιλοσοφίας.* Str. I. 5. p. 717. *ἀνατρέχει . . . ἐπὶ τὸν κύριον ἡ τῶν καλῶν διδασκαλία.* Str. VI. 7. p. 281. — Ähnlich betont auch Tertullian, dafs Gott Urquell alles Guten ist; in Gott findet sich alles Gute, deshalb mufs er notwendig von allen Menschen erstrebt werden (de pat. 4), das heifst, er mufs das Ziel aller bilden. Ad ux. I. 4. De spect. 1 u. 25. Adv. Marc. I. 11; II. 1. Ludw. S. 19.

[3] *πάντα μὲν οὖν οἰκονομεῖται ἄνωθεν εἰς καλόν.* Str. I. 17. p. 800.

[4] *ἐπιγεννηματικὸν γὰρ ἅπαν τῷ γνωστικῷ τὸ ἀγαθόν.* Str. VII. 7. p. 468.

[5] *οὐκοῦν οὐ μόνον ἐπαινεῖ τὰ καλά, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς βιάζεται εἶναι καλός, ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ πιστοῦ δούλου μεταβαίνων δι' ἀγάπης εἰς φίλον διὰ τὸ τέλεον τῆς ἕξεως, ὁ ἐκ μαθήσεως καὶ ἀληθοῦς καὶ συνασκήσεως πολλῆς καθαρῶς ἐκτήσατο.* Str. VII. 11. p. 488.

[6] *δῆλον οὖν τοὺς μὴ ἐπιτελοῦντας τὰς καλὰς πράξεις οὐδὲ γιγνώσκειν τὰ ὠφέλιμα αὐτοῖς. εἰ δὲ τοῦτο, οὐδὲ εὔξασθαι ὀρθῶς οἷοί τε οὗτοι παρὰ τοῦ θεοῦ λαβεῖν τὰ ἀγαθά, ἀγνοοῦντες τὰ ὄντως ἀγαθά*

alle aus Liebe zu Gott und aus Liebe zum Sittlich-Guten selbst die Tugend üben und so als Tempel des heiligen Geistes uns heiligen.[1] Im übrigen ist die Erstrebung des Guten unsere Pflicht, und Gott hat uns ja auch so eingerichtet, daſs wir es erstreben können.[2] Daher verliert auch niemand gern das Gute.[3] Etwas besonders Gutes und Schönes ist es, einen Menschen von der Sünde zur Tugend zurückzuführen.[4]

Falsche Auffassung des Guten.

Wie man beim Menschen, sogar beim menschlichen Leibe, einen falschen Dualismus hat annehmen wollen, so lehrten auch die Antitakten, der Schöpfer, der groſse, unbekannte Gott, den sie verehrten, sei zwar gut, aber irgend eines seiner Geschöpfe habe uns alle ins Unheil gezogen und zum Widerspruch gegen Gott gesetzt. Deshalb bekämpfen sie gerade die bestimmtesten göttlichen Gesetze. Wenn Gott z. B. sagt, du sollst nicht ehebrechen, so wollen sie eben ehebrechen, um gegen sein Gesetz zu sündigen.[5]

κ. τ. λ. Str. VI. 14. p. 336. Kein wahrhaft Weiser kann zugleich dem Körper durch Wollust schmeicheln: *παντάπασι γὰρ ἀδύνατον ἅμα τε καὶ ἐπιστήμονα εἶναι καὶ τὴν τοῦ σώματος κολακείαν (οὐκ) ἐπαισχύνεσθαι. οὐδὲ γὰρ συνάδειν ποτὲ δύναται τὸ ἀγαθὸν εἶναι τῇ ἡδονῇ, ἢ μόνον εἶναι τὸ καλὸν ἀγαθὸν ἢ καὶ μόνον καλὸν τὸν κύριον καὶ μόνον ἀγαθὸν τὸν θεόν, καὶ μόνον ἐραστόν.* Str. III. 6. p 1145, 1148. *οὕτω τοίνυν τῷ ὄντι καλὰ φαίνεται ἥδιστα, παρ' αὐτοῦ δὲ πορίζεται ὃν ποθεῖ καρπὸν, τὴν τῆς ψυχῆς εὐστάθειαν.* Die ganze Stelle ist eine Anspielung, zugleich aber auch eine Widerlegung des Demokritos, der die *εὐεστώ* oder *εὐθυμία* als höchstes Gut erklärte. Str. IV. 23. p. 1357. Vgl. oben S. 180.

[2] *ἡμεῖς μὲν οὖν δι' ἀγάπης τὴν πρὸς τὸν κύριον καὶ δι' αὐτὸ τὸ καλὸν ἐγκράτειαν ἀσπαζόμεθα τὸν νεὼν τοῦ πνεύματος ἁγιάζοντες.* Str. III. 7. p. 1164.

[3] *τὴν κατασκευὴν τοῦ ἀνθρώπου ὀρθὴν πρὸς τὴν οὐρανοῦ θέαν γενομένην, καὶ τὴν τῶν αἰσθήσεων ὀργανοποιίαν πρὸς γνῶσιν συντείνουσαν, τά τε μέλη καὶ μέρη πρὸς τὸ καλόν, οὐ πρὸς ἡδονὴν εὖθετα.* Str. IV. 26. p. 1373.

[4] *τῶν δὲ ἀγαθῶν ἀκουσίως μὲν στέρονται ἄνθρωποι. στέρονται δὲ ὅμως ἢ κλαπέντες, ἢ γοητευθέντες, ἢ βιασθέντες καὶ μὴ πιστεύσαντες . . . πᾶσαι δέ, ἐκούσιοι τρόπαι.* Str. I. 8. p. 740.

[5] *μέγιστον δὲ καὶ τελεώτατον ἀγαθόν, ὅταν τινα ἐκ τοῦ κακῶς πράττειν εἰς ἀρετήν τε καὶ εὐπραγίαν μετάγειν δυνηταί τις.* Str. I. 27. p. 920.

[6] Sie sagen *ὅτι ὁ μὲν θεός, ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ἡμῶν ἐστι φύσει, καὶ πάνθ' ὅσα πεποίηκεν ἀγαθά ἐστιν εἷς δέ τις τῶν ὑπ' αὐτοῦ*

Das Sittlich-Gute bei Clemens.

Das Sittlich-Gute scheint in Clemens' Lehre deutlich von dem blofs Natürlich-Guten unterschieden, sittlich-gut wird man nur durch Anstrengung.[1] Unser Autor verwirft die Aufstellung von drei Arten des Guten, wie die Peripatetiker sie geben.[2] Bei seiner Beurteilung der äufseren Dinge führt er aus, dafs diese zwar, wie z. B. Gesundheit und äufsere günstige Körpervorzüge, von Einfluſs auf die Seele seien, dafs sie aber gerade deshalb nicht ihrer selbst willen, sondern doch nur des Körpers wegen erstrebt würden. Dagegen ist das Vergnügen nicht schlechthin gut zu nennen, denn es gibt schlechte Vergnügen. Nimmt man das Vergnügen unbedingt als gut an, so verkehrt man die Begriffe von gut und böse vollständig.[3] Das Wahrhaft-Gute verdient seiner selbst wegen erstrebt zu werden; so übt der Gnostiker die Wohlthätigkeit beispielshalber nur ihrer selbst wegen.[4] Das

---

γεγονότων ἐπέσπειρεν τὰ ζιζάνια τὴν τῶν κακῶν φύσιν γεννήσας. οἷς καὶ δή, πάντας ἡμᾶς περιέβαλεν, ἀντιτάξας ἡμᾶς πατρὶ κ. τ. λ. Str. III. 4. p. 1137, 1140. Vgl. dabei die Stelle bei Theodoret in haeret. fab. I. 16. M. p. 1137 Anm. 2.

[1] *οὐ γὰρ φύσει, μαθήσει δὲ οἱ καλοὶ κἀγαθοὶ γίνονται, καθάπερ ἰατροὶ καὶ κυβερνῆται.* Str. I. 6. p. 729.

[2] *τοῖς ἐκ Περιπάτου τρία γένη τῶν ἀγαθῶν εἰσηγουμένοις, καὶ τὰ τούτων ἐναντία λογιζομένοις εἶναι κακά.* Str. II. 7. p. 969.

[3] *ὑγιεία καὶ ἡ τῶν ἐπιτηδείων ἀφθονία ἐλευθέραν καὶ ἀνεμπόδιστον φυλάσσει τὴν ψυχήν, καὶ τὴν εὖ χρῆσθαι τοῖς παροῦσι γινώσκουσαν . . τούτων οὖν ἀνθεκτέον οὐ δι' αὐτά, ἀλλὰ διὰ τὸ σῶμα. ἡ δὲ τοῦ σώματος ἐπιμέλεια διὰ τὴν ψυχὴν γίνεται, ἐφ' ἣν ἡ ἀναφορά . . . ἐπεὶ τό γε μὴ εἶναι τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν ὡμολόγηται, ἐκ τοῦ κακὰς εἶναι τινὰς ἡδονάς. τούτῳ τῷ λόγῳ ἀναφαίνεται τὸ ἀγαθὸν κακόν, καὶ τὸ κακὸν ἀγαθόν. ἔπειτα δὲ εἰ τινὰς μὲν αἱρούμεθα τῶν ἡδονῶν, τινὰς δὲ φεύγομεν, οὐ πᾶσα ἡδονὴ ἀγαθόν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀλγηδόνων ὁ αὐτὸς λόγος, ὧν τὰς μὲν ὑπομένομεν, τὰς δὲ φεύγομεν.* Str. IV. 5. p. 1233. Nicht in der Speise für den Bauch besteht das Gute: *οὐ γὰρ ἐν γαστρὸς βορᾷ τὸ χρηστὸν διειλήφαμεν.* Str. IV. 22. p. 1356. Vgl. Fragm. ex adumbrat. in ep. Judae M. p. 733: Somnia ut imaginatione sua libidines et reprobas cupiditates, bonum esse putantes, non illud quod vere bonum est, et omni bono superius.

[4] *μόνη δὴ δι' ἀγάπην εὐποιία, ἡ δι' αὐτὸ τὸ καλὸν αἱρετὴ τῷ γνωστικῷ.* Str. IV. 22. p. 1345. *αὕτη τοίνυν ἡ πρώτη ἀγαθοποιία τοῦ τελείου, ὅταν μὴ διά τι χρειῶδες τῶν εἰς αὐτὸν συντεινόντων γίνηται. κρίναντος δ' ὅτι καλὸν τὸ ἀγαθὸν ποιεῖν, ἐκτενῶς ἡ ἐνέργεια φερομένη ἐν πᾶσι (πάσῃ) πράξει ἀγαθύνηται.* Str. IV. 22. p. 1348.

Gute ist nichts Rein-Sinnliches, sondern entspringt der Thätigkeit des Geistes.[1] Da das Sittlich-Gute aber in Gott seinen Grund hat, so verlangt auch schon unser eigenes Interesse die Liebe zu Gott und die Haltung seiner Gebote.[2] Wohl ist das Sittlich-Gute auch zugleich an äufsere Normen gebunden, denn gut leben heifst zugleich gesetzmäfsig leben.[3] Das Gute bleibt dauernd in der Seele und für die Seele; die aufgewandte Mühe geht vorüber, das Gute aber bleibt;[4] die höchst-mögliche Verwirklichung findet das Gute beim christlichen Gnostiker.[5]

Was gut ist, ist entweder aus sich selbst oder durch Teilnahme an einem anderen gut. So nennen wir die Handlungen gut. Ohne Zwischendinge aber, die die Stelle der Materie vertreten, gibt es weder gute noch böse Handlungen, z. B. ohne Leben, Gesundheit, oder die anderen Dinge, die entweder notwendig oder zufällig sind.[6] Was also gut ist, wiederholt Clemens, kann gut sein aus sich selbst und ist so seinetwegen erstrebens-

---

[1] *εἰ τοίνυν φαμέν τι εἶναι δίκαιον, φαμὲν δὲ καλόν. ἀλλὰ καὶ ἀληθειαν τι λέγομεν. οὐδὲν δὲ πώποτε τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἴδομεν, ἀλλ' ἢ μόνῳ τῷ νῷ.* Str. V. 3. p. 32.

[2] *θεὸν γὰρ ὁ θεραπεύων, ἑαυτὸν θεραπεύει.* Str. IV. 23. p. 1361. Es ist eigentlich ein Widerspruch, den aber bereits Augustin löste (siehe oben), dafs das Gute seiner selbst wegen erstrebt und doch auch wieder als nützlich erstrebt werden solle.

[3] *εἰ γὰρ τὸ καλῶς βιοῦν καὶ νομίμως ἐστι βιοῦν, καὶ τὸ εὐλόγως βιοῦν κατὰ νόμον ἐστι βιοῦν. ὀρθῶς δὲ βεβιωκότες οἱ πρὸ νόμου εἰς πίστιν ἐλογίσθησαν* (= die vor dem jüdischen Gesetze zum Glauben gekommen sind), *καὶ δίκαιοι εἶναι ἐκρίθησαν κ. τ. λ.* Str. VI. 6. p. 269.

[4] *τῆς ψυχῆς ὁ μὲν πόνος παρῆλθε, μένει δὲ τὸ καλόν.* Ähnlich ist es mit dem Bösen. Durch die Übung des Guten oder Bösen erhält die Seele ihren entsprechenden Charakter: *αὗται γὰρ ἑκατέρας ψυχῆς χαρακτηριστικαὶ ποιότητες κ. τ. λ.* Str. VI. 13. p. 325.

[5] *οὗτος ὁ τῷ ὄντι ἀγαθὸς ἀνήρ, ὁ ἔξω τῶν παθῶν, κατὰ τὴν ἕξιν ἢ διάθεσιν τῆς ἐναρέτου ψυχῆς ὑπερβάς ὅλον τὸν ἐμπαθῆ βίον . . . μόνος ἄρα θαῤῥαλέος ὁ γνωστικός, τά τε ὄντα ἀγαθὰ καὶ τὰ ἐσόμενα γνωρίζων.* Str. VII. 11. p. 489, 492.

[6] *ἀγαθὰ γοῦν τὰ μὲν αὐτὰ καθ' ἑαυτά, τὰ δὲ μετέχοντα τῶν ἀγαθῶν, ὡς τὰς καλὰς πράξεις φαμέν. ἄνευ δὲ τῶν μεταξύ, ἃ δὴ ὕλης ἐπέχει τάξιν, οὐθ' αἱ ἀγαθαί, οὐθ' αἱ κακαὶ συνίστανται πράξεις. οἷον ζωῆς λέγω, καὶ ὑγιείας τῶν τε ἄλλων τῶν ἀναγκαίων ἢ περιστατικῶν.* Str. IV. 6. p. 1252.

wert, es kann seine Güte aber auch erst durch ein anderes erhalten. So ist die Gnosis das höchste aller Güter, welches in sich erstrebenswert ist und eine Summe anderer Güter in sich trägt, dagegen ist der Glaube auch wohl ein Gut, aber er steht bedeutend tiefer als die Gnosis, und da man von ihm zur Gnosis sich fortentwickeln kann und soll, so erhält er eigentlich seine Güte nur durch die Gnosis oder vielmehr wegen der Gnosis.[1] Sonst gilt der ganz allgemeine Satz: sittlich-gut ist die Tugend und sind die aus der Tugend hervorfliefsenden Handlungen.[2]

Höchste irdische Glückseligkeit in der Gnosis.

Nach den bisher entwickelten clementinischen Gedanken mufs also, da die Gnosis das höchste aller Güter ist, die höchste irdische Glückseligkeit in der Gnosis gesucht werden.[3] Wenn Clemens auch bisweilen in sokratischer Weise die theoretische Seite der Gnosis betont und die Tugend enge mit dem Wissen verbindet, so mufs doch als sein Leitsatz aufgefafst werden, dafs er die praktische Seite derselben ungleich höher stellt. Aus der Gnosis entspringt Tugend, und da die Tugend auch an sich schon gut

---

[1] *τῶν μὲν ἀγαθῶν ἴσμεν, τὰ μὲν αὐτὰ δι' αὑτὰ (αὐτὰ) αἱρετὰ ὡς τὴν γνῶσιν (οὐ γὰρ ἄλλο τι ἐξ αὐτῆς θηρῶμεν . . ἢ μόνον τὸ παρεῖναι αὐτὴν καὶ ἐν ἀδιαλείπτῳ θεωρίᾳ ἡμᾶς εἶναι, καὶ εἰς αὐτήν, καὶ δι' αὐτὴν ἀγωνίζεσθαι), τὰ δὲ δι' ἕτερα, τὴν πίστιν κ. τ. λ. . . . τελειότατον ἄρα ἀγαθόν, ἡ γνῶσις, δι' αὐτὴν οὖσα αἱρετή. κατ' ἐπακολούθημα δὲ καὶ τὰ διὰ ταύτης ἀκολουθοῦντα καλά.* Str. VI. 12. p. 320. Wiederholt bezeichnet Clemens die Gnosis als das höchste von allen Gütern, und alles in ihrem Gefolge ist ebenfalls gut: *τὰ δὲ μετέχοντα τῆς γνώσεως ἔργα αἱ ἀγαθαὶ καὶ καλαὶ πράξεις εἰσιν.* A. a. O. p. 320. Übrigens findet sich diese Unterscheidung auch bei Aristot. eth. Nic. I. 6: *δῆλον οὖν ὅτι διττῶς λέγοι τ' ἄν τ' ἀγαθά, καὶ τὰ μὲν καθ' αὑτὰ, θάτερα δὲ διὰ ταῦτα.*

[2] *οὐ μόνον τὰς ἀρετάς, ἀλλὰ καὶ τὰς πράξεις τὰς καλὰς ἀγαθὰ καλοῦμεν.* Str. VI. 12. p. 320. *τὸ μὲν γὰρ ἐψεῦσθαι τῆς ἀληθείας κακόν ἐστι τὸ δὲ ἀληθεύειν καὶ τὰ ὄντα δοξάζειν ἀγαθόν.* Str. I. 8. p. 240.

[3] Vgl. noch Str. VII. 7; VI. 12. Basilake, Reuter (S. 14) meinen, Cl. betone mehr die theoretische Seite der Gnosis, Merk (S. 61) bemerkt richtig, wenngleich von Cl. der theoretische Charakter der Gnosis betont wird, so ist damit doch nicht gesagt, dafs Cl. die Tugend wie die Sokratiker hauptsächlich in das Wissen legt.

ist, wird durch praktische Übung der Tugenden in der Gnosis die Glückseligkeit stets vermehrt.

Begriff des Bösen.

Von dem Guten ist das scheinbar Gute oder das Böse sehr zu unterscheiden. So stellt sich den durch Unwissenheit und Teufelstrug verblendeten Heiden so manches unter dem Scheine des Guten als erstrebenswert dar, was wirklich nicht gut ist, und um dieses flehen sie ihre Götter an.[1] Das Böse ist dem Guten geradezu entgegengesetzt;[2] aber niemand wählt das Böse des Bösen wegen, sondern wegen eines vermeintlichen darin zu erhoffenden Guten.[3] Clemens unterscheidet die physischen Übel, die Schicksalsschläge deutlich vom moralischen Übel; nur dieses ist zu fürchten, es ist ja dem Guten diametral entgegengesetzt.[4] Wegen dieses unversöhnlichen Gegensatzes kann das Gute niemals in Böses sich verwandeln, ebensowenig wie die Kenntnis in Unkenntnis sich verwandelt.[5] Wie Clemens das Gute nicht lediglich dem freien Willen, sondern auch der Mitthätigkeit des Intellektes zuschreibt, so kennt er auch Böses, was Verstand oder Willen hauptsächlich zuzuschreiben ist. So erkennt die Seele in ihrem Bestreben nach Vollkommenheit, dafs das Böse enge mit der Unwissenheit zusammenhängt und ein recht vernunftwidriges Handeln ist.[6] Die Frage nach dem Ursprung und die leichteste Erklärung des Bösen hatten die Gnostiker und dualistische Sekten überhaupt dahin zu lösen gesucht, dafs sie ein ewiges böses Princip

---

[1] *ἐσχάτη δὲ ἀμάθεια παρὰ τῶν μὴ θεῶν ὡς θεῶν αἰτεῖσθαι. ἢ τὰ μὴ συμφέροντα αἰτεῖσθαι, φαντασίᾳ ἀγαθῶν κακὰ αἰτουμένους σφίσιν . . . ἑνὸς ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ.* Str. VII. 7. p. 156.

[2] *ἀγαθῷ δὲ κακὸν ἐναντίον, ὡς δίκαιον ἀδίκῳ.* Str. II. 9. p. 978.

[3] *οὐ γὰρ αἱρεῖταί τις κακόν, ᾗ κακόν, τῇ δὲ περὶ αὐτῷ ἡδονῇ συναπαγόμενος, ἀγαθὸν ὑπολαβών, ληπτὸν ἡγεῖται.* Die Stelle bezieht sich auf die physischen wie moralischen Übel. Str. I. 17. p. 800.

[4] *τὰ μὲν γὰρ λεγόμενα τυχηρὰ δεινὰ (,) ταῦτα τῷ σπουδαίῳ (,) οὐ φοβηρά, ὅτι μὴ κακά. τὰ δὲ τῷ ὄντι δεινὰ ἀλλότρια χριστιανοῦ τοῦ γνωστικοῦ ἐκ διαμέτρου χωροῦντα τοῖς ἀγαθοῖς, ἐπειδὴ κακά, καὶ ἀμήχανον ἅμα τῷ αὐτῷ τὰ ἐναντία κατὰ τὸν αὐτὸν καὶ πρὸς τὸν αὐτὸν ἀπατᾷν χρῖνον.* Str. VII. 11. p. 489.

[5] *οὔποτε οὖν ἄγνοια γίνεται ἡ γνῶσις, οὐδὲ μεταβάλλει τὸ ἀγαθὸν εἰς κακόν.* Str. VII. 12. p. 497.

[6] *. . . κακὸν μὲν οὐδὲν ἄλλο πλὴν ἀγνοίας, εἶναι νομίζουσα, καὶ τῆς μὴ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ἐνεργείας.* Str. VI. 14. p. 337.

annahmen,[1] demgegenüber ist festzuhalten, dafs das Böse nur auf der freien Willensrichtung des Menschen beruht.[2] Wenn aber auch das Böse die nachteiligsten Wirkungen hat, und der Böse von Schuld und Strafe nicht frei bleibt, so leitet doch Gottes wunderbare Vorsehung alles Böse wieder zum Nutzen der Menschheit.[3]

Indifferente Dinge und Handlungen.

Zwischen dem Guten und Bösen liegen die Mitteldinge,[4] denn was nicht gut ist, braucht darum doch noch nicht gleich böse zu sein. Clemens schliefst sich mit dieser Anschauung vollständig den Stoikern an.[5] Es bedarf nur der Hinweisung, dafs mit diesen Mitteldingen durchschnittlich alles bezeichnet wird, was an sich zwar natürlich gut ist, aber entweder leicht entbehrt werden kann, oder mit irgend einer Unannehmlichkeit

---

[1] *κακῶν δὲ αἰτίαν καὶ ὕλης ἄν τις ἀσθένειαν ὑπολάβοι καὶ τὰς ἀβουλήτους τῆς ἀγνοίας ὁμάς.* Str. VII. 3. p. 420.

[2] Plotin setzte das Wesen des Bösen lediglich in Negation des Guten. „Der teilweise Mangel bewirkt das Nichtgutsein, der gänzliche Mangel das Bösesein.“ Richter V. S. 17. Das Böse ist in dem Nichtseienden. Dieses ist z. B. die Mafslosigkeit in Bezug auf das Mafs, die Grenzenlosigkeit in Bezug auf die Grenze. Wie es beim Guten auch ein selbständiges Urgutes gibt, das sich den anderen mitteilt, so auch beim Bösen. Es mufs ein an sich Unbegrenztes, Ungestaltetes geben, d. i. die allen zu Grunde liegende Materie. Sie ist das Urböse, das an sich Böse. Die Sünde des Menschen ist nicht das an sich Böse, sondern nur durch Teilnahme abgeleitetes Böses, wie die Tugend nur abgeleitetes Gutes. Die Sünde ist lediglich Gegensatz zur Tugend. So erkennen wir das Böse in der Seele und durch Abstraktion. Richter S. 18.

[3] *ἀλλὰ καὶ αἱ τῶν ἀποστατησάντων βουλαί τε καὶ ἐνέργειαι, μερικαὶ οὖσαι* (cum partem solum afficiant) *γίνονται μὲν ἐκ φαιλῆς διαθέσεως . . . κυβερνῶνται δὲ ὑπὸ τῆς καθόλου προνοίας ἐπὶ τέλος ὑγιεινόν κ. τ. λ.* Str. I. 17. p. 801.

[4] *εἰ μὲν τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας, οἷον πενίαν, καὶ νόσον, καὶ ἀδοξίαν, καὶ δυσγένειαν καὶ ὅσα παραπλήσια.* Str. II. 7. p. 969.

[5] *οὐδὲ μὴν, ὃ μή ἐστιν ἀγαθόν, τοῦτο εὐθέως κακόν, εἰσὶ γὰρ οὖν καὶ μεσότητές τινες καὶ προηγμένα καὶ ἀποπροηγμένα ἐν τοῖς μέσοις.* Str. IV. 26. p. 1373. Nach Diog. Laert. VII. segm. 105: *πῶν ἀδιαφόρων τὰ μὲν λέγουσιν προηγμένα τὰ δὲ ἀποπροηγμένα· προηγμένα μὲν τὰ ἔχοντα ἀξίαν, ἀποπροηγμένα δὲ τὰ ἀναξίαν ἔχοντα.* So galten als *προηγμένα* (praeposita) Talent, Gesundheit, Ruhm u. s. w., als *ἀποπροηγμένα* (reiecta) Geistesstumpfheit, Körperschwäche, geringe Herkunft. Vgl. M. IX. p. 1374 Anm. Cic. de fin. III.

verbunden ist; in diesem Sinne hatte auch Origenes die Zwischengüter gefafst.[1]

Die Philosophen über die Mittelding.

Über die einzelnen Mitteldinge hatten die Philosophen die abweichendsten Ansichten gehabt. Es gab viele, die eine zügellose Gleichgültigkeit in Lust und Genufs einführen wollten,[2] sie lehrten, man solle nur allen seinen Regungen nachgeben, denn ein solches Leben sei gleichgültig.[3] Ähnlich berichtet Theodoret in einer Paraphrase zu einer clementinischen Stelle, dafs Plato die Ehe zu den guten Dingen rechnete, Demokritos und Epikur aber dieselbe verboten. Da diese nämlich ihr Glück im Vergnügen fanden, verboten sie alles, was Last und Sorge machte. Die Stoiker hielten gewissermafsen in der Beurteilung der Ehe den Mittelweg ein, indem sie Ehe und Kindererzeugen zu den Zwischendingen zählten.[4] Clemens findet bei seiner Erklärung über physische Übel und irdische Unvollkommenheiten die Stoiker bewunderungswürdig, welche lehrten, dafs die Seele vom Körper nicht affiziert werde, weder zu etwas Bösem durch Krankheit, noch zur Tugend durch Gesundheit, und die deshalb Gesundheit wie Krankheit zu den Zwischendingen (*ἀδιάφορα*) rechnen.[5] Ähnlich beurteilt Clemens Durst und Trinken. Der Durst ist unangenehm, das darauffolgende Trinken macht Vergnügen. Da

---

[1] S. Capitaine S. 72.

[2] *οἱ τὴν ἀδιαφορίαν εἰσάγοντες* sie werden widerlegt. Str. III. 8.

[3] Sie lehrten *ἐπιθυμίᾳ χαριστέον καὶ τὸν ἐπονείδιστον βίον ἀδιάφορον ἡγητέον . . . ἀδιαφόρως βιωτέον.* Ihre Widerlegung Str. III. 5. p. 1144. 1145.

[4] Migne VIII. p. 1088 n. 94. *Πλάτων τοῖς ἀγαθοῖς τὸν γάμον ξυντάξαντα. . . .* D. u. Epic. *παραιτεῖσθαι καὶ τὸν γάμον καὶ τὴν παιδαγωγίαν κελεύουσι κ. τ. λ.* Vgl. die Stelle bei Cl. selbst Str. II. 23. p. 1088: *Πλάτων . . . ἐν τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς τάττει τὸν γάμον . . . Δημόκριτος δὲ γάμον καὶ παιδοποιίαν παραιτεῖται διὰ τὰς πολλὰς ἐξ αὐτῶν ἀηδίας τε καὶ ἀφολκὰς ἀπὸ τῶν ἀναγκαιοτέρων. συγκατατάττεται δὲ αὐτῷ καὶ Ἐπίκουρος, καὶ ὅσοι ἐν ἡδονῇ καὶ ἀοχλησίᾳ, ἔτι δὲ καὶ ἀλυπίᾳ ἀγαθὸν τίθενται. ἔτι κατὰ μὲν τοὺς ἀπὸ Στοᾶς ἀδιάφορον ὅ τε γάμος, ἥ τε παιδοτροφία, κατὰ δὲ τοὺς ἐκ τοῦ Περιπάτου ἀγαθόν.* Str. II. 23. p. 1088.

[5] *μηδὲν τὴν ψυχὴν ὑπὸ τοῦ σώματος διατίθεσθαι κ. τ. λ.* Str. IV. 5. p. 1232.

aber das Böse nicht als Bewirker des Guten gelten kann, gehören beide nicht zu den bösen Dingen.[1]

Praktische Bedeutung der Mitteldinge.

Für die praktische Beurteilung der indifferenten Dinge und Handlungen ist eine Stelle bei Clemens vollständig erklärend, in welcher er sich auf den griechisch-philosophischen Standpunkt stellt. Er unterscheidet nämlich drei Arten von Handlungen: a) die richtige oder vollkommene Handlungsweise, *κατόρθωμα*, ist Sache des christlichen Gnostikers, sie führt zur höchsten Stufe der Vollkommenheit (*εἰς τὴν ἀνωτάτω δόξαν*); b) die Art der mittleren Handlungen (*τῶν μέσων*), die auch gut sind und von weniger Vollkommenen geübt werden; sie erhalten eine geringere Ruhmesstufe; c) die sündhaften Handlungen (*ἁμαρτητικαί*).

Da unser Autor gute wie böse Handlungen nur auf die freie Willensentscheidung des Menschen zurückführt, und unter den Mitteldingen alles natürlich Gute versteht,[3] da er ferner alle natürlichen Güter als von Gott für den Menschen erschaffen und zum Dienste des Menschen bestimmt erklärt, beantwortet sich die Frage nach seiner Auffassung der Mitteldinge in sittlicher Beziehung von selbst dahin, dafs der Gebrauch dieser an sich gleichgültigen Dinge zum Guten oder Bösen ihren Charakter beurteilen mufs.

Ziel und Aufgabe des Menschen hienieden bleibt also der Dienst Gottes und die Übung der hierbei nötigen Tugenden; in

[1] *οὐθέτερον οὖν κακόν.* Str. IV. 5. p. 1236.

[2] *ὥσπερ οὖν τὸ μὲν ἁπλῶς σώζειν τῶν μέσων ἐστί. τὸ δ' ὀρθῶς καὶ δεόντως κατόρθωμα. οὕτω καὶ πᾶσα πρᾶξις γνωστικοῦ μὲν κατόρθωμα, τοῦ δὲ ἁπλῶς πιστοῦ μέση πρᾶξις λέγοιτ' ἄν, μηδέπω κατὰ λόγον ἐπιτελουμένη, μηδὲ μην κατ' ἐπίστασιν καθορθουμένη. παντὸς δὲ ἔμπαλιν τοῦ ἐθνικοῦ ἁμαρτητική.* Str. VI. 14. p. 333, 336. Hiermit ist natürlich noch nicht jede Handlung des Heiden als sündhaft bezeichnet. Vgl. später unter Sünde. Cl. folgte nach dieser Stelle, wie auch die Anmerkung p. 334 besagt, den Philosophen, die zwei Species von Gütern aufstellten. Vgl. Cic. de off. I. 3.

[3] Nach Bigg (S. 90 Anm.) ist bei der Beurteilung der äufseren Dinge Cl.s' leitendes Princip das stoische nach der Natur leben; er verwirft aber die alte stoische Lehre von den *ἀδιάφορα* Str. IV. 5 und adoptiert die Unterscheidung der äufseren Umstände in *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα*, was zu demselben Ziele führt wie die Dreiteilung der Peripatetiker. Str. IV. 26.

diesem Dienste erlangt er schon hienieden seine Befriedigung und eine Glückseligkeit, die ein Vorgenufs der einstigen ewigen Glückseligkeit ist. In diesem Streben wird auch die dem Menschen angeborene Liebe zu Gott und der ihm unvertilgbare Glückseligkeitstrieb verwirklicht, der bei den Scheingütern dieser Welt und im Dienste des Bösen niemals seine Befriedigung finden kann.[1]

Erziehung der Menschheit zu ihrem Endziele.

Seiner hohen Abkunft und dem herrlichen Endziele entsprechend soll der Mensch sein ganzes Leben nach wahrer Erkentnis streben. Gott ist der Vater aller Menschen, er liebt sie alle und will ihr Heil. Christen, Juden, Heiden, alle sollen zunächst nach Erkenntnis ihrer Endbestimmung streben, sie alle können selig werden. Aufser dem natürlichen Lichte der Vernunft hat Gott zwar dem Menschen reiche übernatürliche Offenbarungen gegeben, allerdings sind diese positiven Elemente göttlicher Wahrheit nicht allgemein zur Kenntnis der einzelnen Menschen gedrungen. Durch eine wunderbare gnadenreiche Erziehung hat Gott im Alten wie im Neuen Bunde die Menschen zu ihrem Endziele hingeleitet. Dieser göttlichen Erziehung verdanken wir alles.

Die natürlich-menschliche Erziehung.

Wie vorteilhaft eine gute, wie nachteilig eine schlechte Erziehung sei, sehen wir schon hienieden an den Bestrebungen der Menschen. Unterricht und Erziehung veredelt den Menschen,[2] dagegen wird durch schlechte Erziehung das Auge des Geistes abgestumpft;[3] ebenso werden durch Gewohnheit und schlechte Erziehung die Begierden stärker gemacht.[4] In jeder Wissenschaft

[1] Aus dem Glückseligkeitstrieb des Menschen entnimmt Augustin einen Beweis für das Dasein Gottes. Stöckl, Gesch. d. Ph. S. 305.

[2] *ἡ διδαχὴ μεταῤῥυθμίζει τὸν ἄνθρωπον. μεταῤῥυθμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ. καὶ διήνεγκεν οὐδέν, ἢ φύσει πλασθῆναι τοιόνδε, ἢ χρόνῳ καὶ μαθήσει μετατυπωθῆναι.* Str. VI. 23. p. 1357. *τροφὴ καὶ ἡ παίδευσις ἡ χρηστὴ σωζομένη φύσεις ἀγαθὰς ποιεῖ.* Str. I. 6. p. 728. *οἱ ἐντραφέντες γνησίως τοῖς τῆς ἀληθείας λόγοις, ἐφόδια* (viaticum) *ζωῆς ἀϊδίου λαβόντες, εἰς οὐρανὸν πτεροῦνται.* Str. I. 1. p. 692. Salomon nennt in seinen Schriften den Sohn, der dem Erzieher ähnlich wird, *υἱὸς δὲ πᾶς ὁ παιδευόμενος καθ' ὑπακοὴν τοῦ παιδεύοντος.* Str. I. 1. p. 689.

[3] *ὅτῳ ἀπήμβλυται κακὴ τροφή τε καὶ διδασκαλία τὸ τῆς ψυχῆς, πρὸς τὶ οἰκεῖον φῶς βαδιζέτω, ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν.* Str. I. 1. p. 696.

[4] *θυμῷ, ἐπιθυμία . . ἃ δὴ καὶ ἐξ ἔθους καὶ τροφῆς κακῆς αὐξήσαντα ἐπισκιάζει καὶ ἐγκαλύπτει τὸν λογισμόν.* Str. III. 13. p. 1193.

und Kunst ist derjenige gut unterrichtet, der alles auf die Wahrheit bezieht.[1] Ganz besonders wichtig ist die christliche Erziehung. Wer sich durch christliche Lehrer belehren lassen will, soll keine kläglichen Vergleiche anstellen, noch darf die Belehrung beurteilt werden in Voreingenommenheit und nach dem Maßstabe der Leistungen anderer irdischer Erzieher, die in jeder Redefertigkeit wohl unterrichtet sind,[2] denn die Erziehung im Christentume zielt nach dem Himmel, und dem christlichen Erzieher ist himmlischer Lohn verheißen.[3]

Ist die Erziehung für den Menschen überhaupt so wichtig, so liegt die Erziehung für seine ewige Bestimmung in den besten Händen, in den Händen Gottes selbst. Denn Gottes eigener Sohn, der Logos, hat die Erziehung der Menschheit übernommen. Das allgemeinste Erziehungsmittel dieses göttlichen Logos zur Auffindung der Wahrheit und zur Anleitung zum Dienste der Gottheit ist die Philosophie.

Die Philosophie als Erziehungsmittel des himmlischen Logos.

Die Philosophie ist nach dem Urteile der Alten eine beständige Mahnerin, die die ewige Liebe zur Weisheit gibt.[4] Ist die Tugend eine durch die Vernunft bewirkte harmonische Verfassung der Seele, die sich durch die ganze Lebensrichtung hindurchzieht, so ist die Philosophie, das Erhabenste, was es gibt, als das Studium der rechten Vernunft aufzufassen; so entsteht die Sünde ja durch die Verirrung der Vernunft.[5] Die Philosophie führt zur wahren

---

[1] *οὕτω κἀνταῦθα χρηστομαθῆ φημι τὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν ἀναφέροντα.* Str. I. 9. p. 740.

[2] Str. I. 1. p. 693.

[3] *τῷ γὰρ κατὰ λόγον τεκνοποιησαμένῳ καὶ ἀναθρεψαμένῳ καὶ παιδεύσαντι ἐν κυρίῳ, καθάπερ καὶ τῷ διὰ τῆς ἀληθοῦς κατηχήσεως γεννήσαντι, κεῖται τις μισθός.* Str. III. 15. p. 1197.

[4] *φιλοσοφία δέ, ἣν φασιν οἱ πρεσβύτεροι, πολυχρόνιός ἐστι συμβουλὴ σοφίας ἀΐδιον μνηστευομένη ἔρωτα.* Protr. XI. p. 229. Mit dem Ausdrucke *συμβουλὴ σοφίας* decken sich die Ausdrücke des Diog. Laert. *ἕρεξις τῆς θείας σοφίας* und Philons *ἐπιτήδευσις σοφίας*. Philosophie ist ja nicht die Weisheit selbst, sondern die Liebe zu ihr, deshalb nannte ja auch Pythagoras sich nicht *σοφός*, sondern *φιλόσοφος*. Vgl. die Anm. zu obiger Stelle p. 229.

[5] *καὶ γὰρ ἡ ἀρετὴ αὐτὴ διάθεσίς ἐστι ψυχῆς σύμφωνος ὑπὸ τοῦ λόγου περὶ ὅλον τὸν βίον. καὶ μήν, τὸ κορυφαιότατον, αὐτὴν φιλοσοφίαν*

Weisheit; mit Recht gilt sie deshalb als Herrin aller Wissenschaften.[1] Sie trägt in sich das Streben nach der Wahrheit und nach der wahren Natur der Dinge.[2] Solange einer ungelehrig ist, kann er keine Philosophie treiben; denn die Philosophie strebt nach Wahrheit und nach den Wissenschaften, die auf die Wahrheit hinzielen. So liebt die Philosophie die Wahrheit.[3] Ganz auf platonischer Grundlage und vollständig im Geiste und mit den Worten Platos untersucht Clemens des näheren das Objekt der Philosophie. Sie umfaſst das ganze Gebiet der Wahrheit. Die einzelnen sogenannten irdischen Wissenschaften und Künste sind nur Wege für die Philosophie.[4]

Gilt so die Philosophie im allgemeinen als Liebe und Streben nach Wahrheit, so ist sie für Clemens mehr als das; er versteht unter Wahrheit die Kenntnis Gottes und der göttlichen Dinge und faſst geradezu die Philosophie als Streben nach der

---

ἐπιτήδευσιν λόγου ὀρθότητος ἀποδιδόασιν. ὡς ἐξ ἀνάγκης εἶναι τὸ πλημμελούμενον πᾶν διὰ τὴν τοῦ λόγου διαμαρτίαν γινόμενον. καὶ εἰκότως καλεῖσθαι ἁμάρτημα. Päd. I. 13. p. 572. 573.

[1] *φιλοσοφίαν τὴν δέσποιναν αὐτῶν (μαθήματα) . . . φιλοσοφία αὐτὴ πρὸς σοφίας κτῆσιν συνεργεῖ. ἔστι γὰρ ἡ μὲν φιλοσοφία ἐπιτήδευσις σοφίας, ἡ σοφία δὲ ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτίων.* Str. I. 5. p. 721. Ebenso Origenes; diese Anschauung fuſst auf der Stoa und auf Philo. Vgl. Capitaine S. 148. *ταύτης οὖν τῆς σοφίας ἐπιθυμεῖ ἡ φιλοσοφία τῆς ψυχῆς καὶ τῆς ὀρθότητος τοῦ λόγου, καὶ τῆς τοῦ βίου καθαρότητος, ἀγαπητικῶς καὶ φιλητικῶς διατεθεῖσα πρὸς τὴν σοφίαν καὶ πάντα πράττουσα ἕνεκα τοῦ τυχεῖν αὐτῆς.* Str. VI. 7. p. 277.

[2] *τὴν φιλοσοφίαν ζήτησιν ἔχειν περὶ ἀληθείας καὶ τῆς τῶν ὄντων φύσεως.* Str. I. 5. p. 728.

[3] *φιλεῖ δὲ καὶ ἀγαπᾷ τὴν ἀλήθειαν ὁ φιλόσοφος . . ἀδύνατον οὖν τὸν ἀμαθῆ, ἔστ' ἂν μένῃ ἀμαθής, φιλοσοφεῖν. τόν γε μὴ ἔννοιαν σοφίας εἰληφότα, φιλοσοφίας οὔσης ὀρέξεως τοῦ ὄντως ὄντος καὶ τῶν εἰς τοῦτο συντεινόντων μαθημάτων.* Str. II. 9. p. 980, 981.

[4] *τοὺς δ' ἀληθινοὺς τίνας λέγεις; τοὺς τῆς ἀληθείας, ἣν δ' ἐγώ, φιλοθεάμονας. οὐ γὰρ ἐν γεωμετρίᾳ, αἰτήματα καὶ ὑποθέσεις ἐχούσῃ, φιλοσοφία. οὐδ' ἐν μουσικῇ, στοχαστικῇ γε οὔσῃ. οὐδ' ἐν ἀστρονομίᾳ, φυσικῶν καὶ ῥεόντων καὶ εἰκότων βεβυσμένῃ λόγων. ἀλλ' αὖ τοῦ ἀγαθοῦ δι' ἐπιστήμης . . . . ἑτέρων μὲν ὄντων τἀγαθοῦ ὁδῶν.* Str. I. 19. p. 809.

Erkenntnis Gottes.[1] So ist eigentlich nicht einmal die Philosophie der erste Schritt zur Erkenntnis der Wahrheit, vielmehr gelangt man eigentlich durch die Kenntnis der christlichen Offenbarung erst zur wahren Philosophie.[2]

Die Wahrheit als Ziel der Philosophie.

Ein erhabenes Ziel hat also die Philosophie, die Erforschung der Wahrheit. Die Wahrheit ist uns an und für sich verborgen; durch Studium und frommen Glauben kommt man zur Erkenntnis Gottes und der Wahrheit.[3] Allgemein neigt der Mensch mehr nach allen möglichen Meinungen und Ansichten wie nach der Wahrheit hin, denn diese ist streng und ernst.[4] Und weil die Erforschung der Wahrheit wirklich schwer ist, entstehen manche Irrtümer.[5] Besonders gefährlich in diesem Sinne ist die Sophistik, welche viele Griechen lieben; sie führt nicht zur Wahrheit.[6] Nach der Wahrheit mufs man aufrichtig und fleifsig forschen;[7] man mufs sie mit gläubigen und frommen Ohren anhören.[8] Trugschlüsse aber brauchen wir nicht anzunehmen, denn unser Verstand bewegt sich frei;[9] freilich gibt es in allem nur eine Wahrheit, mögen

---

[1] *φιλόσοφοι δὲ λέγονται παρ' ἡμῖν μὲν οἱ σοφίας ἐρῶντες, τῆς πάντων δημιουργοῦ καὶ διδασκάλου, τουτέστι γνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. παρ' Ἕλλησι δὲ οἱ τῶν περὶ ἀρετῆς λόγων ἀντιλαμβανόμενοι.* Str. VI. 7. p. 277.

[2] *οἱ ἀπὸ φιλοσοφίας διὰ τῆς τοῦ κυρίου διδασκαλίας ἐν ἐπιγνώσει τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας καθίστανται.* Str. VI. 7. p. 281.

[3] *δῆλον οὖν ἡμῖν ἐστι κεκρύφθαι τὴν ἀλήθειαν κ. τ. λ.* Str. II. 2. p. 937.

[4] *ῥέπομεν ἐπὶ τὰ ἔνδοξα μᾶλλον, κἂν ἐναντία τυγχάνῃ, ἢπερ ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν. αὐστηρὰ γάρ ἐστι καὶ σεμνή.* Str. VII. 16. p. 540.

[5] *δυσκόλου καὶ δυσέργου τῆς ἀληθείας τυγχανούσης, διὰ τοῦτο γεγόνασιν αἱ ζητήσεις . . . καὶ αἱρέσεις.* Str. VII. 15. p. 525.

[6] *ἡ σοφιστικὴ τέχνη . . . δύναμίς ἐστι φανταστικὴ διὰ λόγων δοξῶν ἐποιητικὴ ψεύδων ὡς ἀληθῶν . . . αἱ τοίνυν τέχναι* (Sophistik), *εἰ μὴ μετὰ φιλοσοφίας γένωνται βλαβερώτεραι παντί που εἶεν ἄν . . . . οὐδαμοῦ δ' ἐν τούτοις ἀλήθεια.* Str. I. 8. p. 236.

[7] *ἄλλα ἄλλως περὶ ἀληθείας λεγόντων οὐκ ἀποστατέον, ἐπιμελίστερον δὲ θηρατέον τὴν ἀκριβεστάτην περὶ αὐτῆς γνῶσιν.* Str. VII. 15. p. 528.

[8] *οὐδὲ τὴν γλώτταν μόνον ἀλλὰ καὶ τὰς ἀκοὰς ἁγνίζεσθαι προσήκει ἡμῖν, εἴ γε τῆς ἀληθείας μεθεκτικοὶ εἶναι πειρώμεθα.* Str. I. 12. p. 753.

[9] *τὸ μὴ συγκατατίθεσθαι ταῖς ἀπατηλαῖς ἐκείναις φαντασίαις ἀπόκειται ἐφ' ἡμῖν.* Str. I. 17. p. 800.

auch noch so viele Irrtümer sie umschwärmen,[1] aber die Wahrheit brennt wie Feuer und drückt wie Eisen, sie tilgt damit die Irrtümer und macht frei.[2] Alle Wahrheit muſs in Gott gesucht werden, denn Gott ist die Wahrheit, und der göttliche Logos ihr Vermittler.[3] Gott befiehlt uns nach Wahrheit zu streben.[4] Den Trieb nach Wahrheit hat am meisten der Gnostiker. Wer Gnostiker werden will, hat groſse Sehnsucht nach der Wahrheit und braucht und überwindet alles zur Erlangung derselben.[5] So erlangt denn auch der Gnostiker immer die höchste Wahrheit. Den Gnostiker soll daher jeder sich zum Beispiel nehmen; nicht nur einen Teil der Wahrheit, sondern die ganze Wahrheit soll man suchen. Die Griechen lieben mehr den Schein und den Namen der Wahrheit und legen viel Wert auf Pracht und Schmuck der Worte. Der Gnostiker aber weiſs, was die Hauptsache ist; so ist bei den Christen das Wesen der Wahrheit, die Wahrheit selbst.[6]

So hat die Philosophie ein schönes und weites Feld ihrer Bethätigung, und am meisten verdient den Namen eines Philosophen der christliche Gnostiker, der seine ganze Beziehung zu Gott natürlich, logisch und moralisch auffaſst.[7]

Gegner der Philosophie.

Wie hoch und erhaben auch die Philosophie ist, sie hat doch manche Anfechter gefunden. Glauben doch manche, die Philosophie sei zu groſsem Unheil und zum Verderben der

---

[1] *μιᾶς οὔσης τῆς ἀληθείας, πολλὰ τὰ συλλαμβανόμενα πρὸς ζήτησιν αὐτῆς.* Str. I. 20. p. 813. *μιᾶς οὔσης ἀληθείας.* A. a. O. p. 816.

[2] Str. VII. 16. p. 541: *εἰ δέ τις ἰάσιμος τυγχάνει, φέρειν δυνάμενος ὡς πῦρ ἢ σίδηρον τῆς ἀληθείας τὴν παῤῥησίαν, ἀποτέμνουσαν, καίουσαν τὰς ψεύδεις δόξας αὐτῶν, ὑπεχέτω τὰ ὦτα τῆς ψυχῆς.*

[3] *ὑγιαίνων ὁ σωτήριος εἴρηται λόγος, αὐτὸς ὢν ἀλήθεια.* Str. I. 8. p. 737. *ὁ τῷ λόγῳ πιστεύσας οἶδε τὸ πρᾶγμα ἀληθές. ἀλήθεια γὰρ ὁ λόγος.* Str. II. 4. p. 944. *ὁ κύριος ἀλήθεια.* Str. II. 11. p. 989.

[4] *ἆρ' οὐκ τὸν γνωστικὸν μεθέπειν ἡμᾶς παρακελεύεται βίον, ἔργῳ τε καὶ λόγῳ ζητεῖν τὴν ἀλήθειαν προτρέπει.* Str. IV. 6. p. 1245.

[5] Alles dies *διὰ τὸν πόθον τῆς ἀληθείας.* Str. IV. 7. p. 969.

[6] Str. VI. 17. p. 981: *ἐπεὶ τοίνυν δύο εἰσὶν ἰδέαι τῆς ἀληθείας, τά τε ὀνόματα καὶ τὰ πράγματα,* die Griechen lieben den Namen der Wahrheit, die Barbaren suchen die Wahrheit selbst u. s. w.

[7] *τὸν γνωστικὸν ἠθικῶς τε καὶ φυσικῶς καὶ λογικῶς περὶ τὸ θεῖον πραγματευόμενον.* Str. IV. 26. p. 1373.

Menschen in die Welt gekommen, und sei das Werk eines böswilligen Erfinders.[1] So meinen manche, die griechische Philosophie sei vom Teufel aufgebracht worden; andere behaupten frech weg, die ganze Philosophie sei durch gestürzte himmlische Geister aufgekommen.[2] Entrüstet aber weist Clemens diese gehässige Anschuldigung zurück[3] und lehrt, es sei absurd, den Teufel, den Stifter des Unfriedens und der Ungerechtigkeit, als Urheber der Philosophie zu bezeichnen.[4] Sie kommt im Gegenteil von Gott und steht im Dienste seiner Vorsehung.[5] Freilich haben trotzdem manche sonst namhafte Philosophen über Gott und seine Verehrung geradezu alberne Dinge gelehrt, und viele haben, anstatt Gott zu finden, die Elemente oder sonstige irdische Dinge als Götter verehrt; diese verdienen wohl den Namen Gottlose (ἄθεοι)[6] und sind trotz ihrer sonstigen vermeintlichen Weisheit nur Kinder, bis sie durch Christi Lehre zu Männern wurden.[7] Zeigt sich auch hierin Mifsbrauch und Verirrung der Philosophie, so bleibt doch bestehen: die Philosophie kommt von Gott.

Gott hat der Philosophie eine ganz besondere Stelle in der Leitung und Belehrung der Menschheit angewiesen.

---

[1] *οἱ δὲ καὶ πρὸς κακοῦ ἂν τὴν φιλοσοφίαν εἰσδεδυκέναι τὸν βίον νομίζωσιν ἐπὶ λύπῃ τῶν ἀνθρώπων πρός τινος εὑρέτου πονηροῦ.* Cl. behauptet aber gleich hiergegen *θείας ἔργον προνοίας καὶ φιλοσοφίαν.* Str. I. 1. p. 708.

[2] *ἡ μὲν οὖν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία . . ., ὡς βούλεται, ἐκ τοῦ διαβόλου τὴν κίνησιν ἔχει. ἔνιοι δὲ δυνάμεις τινὰς ὑποβεβηκυῖας ἐμπνεῦσαι τὴν πᾶσαν φιλοσοφίαν ὑπειλήφασιν.* Str. I. 16. p. 796. Man dachte an die Engel, die, um die Gunst der Menschentöchter zu gewinnen, die Menschen manche Künste gelehrt und ihnen manche Kenntnisse offenbart hätten. Vgl. die zahlreichen Parallelstellen bei Migne a. a. O. Anmerkung.

[3] Str. VI. 8. p. 288.

[4] *πῶς οὖν οὐκ ἄτοπον τὴν ἀταξίαν καὶ τὴν ἀδικίαν προσνέμοντας τῷ διαβόλῳ ἐναρέτου πράγματος τοῦτον τῆς φιλοσοφίας δοτῆρα ποιεῖν.* Str. VI. 17. p. 392.

[5] *θεόθεν φιλοσοφίαν δεῦρο ἥκειν.* Str. VI. 17. p. 388. *θείας ἔργον προνοίας καὶ τὴν φιλοσοφίαν.* Str. I. 1. p. 708.

[6] Protr. V. Str. I. 11.

[7] *νήπιοι οὖν καὶ οἱ φιλόσοφοι, ἐὰν μὴ ὑπὸ τοῦ χριστοῦ ἀπανδρωθῶσιν.* Str. I. 11. p. 752.

Göttlicher Ursprung der Philosophie.

Auf die Frage nach dem eigentlichen Ursprung der Philosophie kann man zwar bei den jüngeren Philosophen überall die Lehrer nachweisen, solche aber sucht man auch bei den ältesten Völkern, Ägyptern, Indern, Babyloniern nicht vergebens. Ja, man kann sogar bis zum ersten Ursprung der ganzen Menschheit zurückgehen und selbst dann noch die Frage nach dem Lehrmeister aller aufwerfen, sie kommt weder von Menschen noch von Engeln, sondern vom göttlichen Logos.[1] Er gab sie schon den ersten Menschen, und durch sie pflanzte sie sich auf die Hebräer fort. So ist von allen Philosophien die hebräische die älteste.[2] Sie, die zwar so gern die barbarische genannt wird, ist später durch das Christentum zur Vollendung gebracht worden; so ist sie wahr und vollkommen zugleich.[3] Sie gibt nicht nur den möglichst vollkommensten Aufschlufs über die Dinge in dieser sinnlichen Welt, sondern auch über das Übersinnliche, das nur durch geistige Kraft erkannt wird. So führt sie hierdurch zur Kenntnis dessen, der Herr und Leiter des ganzen Weltalls ist, wenngleich auch diese Erkenntnis schwer ist.[4]

[1] *ἀνάγω δέ σε καὶ ἐπὶ τὴν πρώτην γένεσιν ἀνθρώπων. κἀκεῖθεν ἄρχομαι ζητεῖν, τίς ὁ διδάσκαλος. ἀνθρώπων μὲν οὐδείς. οὐδέπω γὰρ μεμαθήκεσαν. ἀλλ' οὐδὲ ἀγγέλων τις. οὐδὲ γὰρ ὡς μηνύουσιν οἱ ἄγγελοι, καθὸ ἄγγελοι, οὕτως ἀκούουσιν ἄνθρωποι.... λείπεται τοίνυν, ὑπεξαναβάντες ἡμᾶς, καὶ τὸν τούτων διδάσκαλον ποθεῖν, ἐπεὶ δὲ ἓν μὲν τὸ ἀγέννητον, ὁ παντοκράτωρ θεός, ἓν δὲ καὶ τὸ προγεννηθέν, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, . . . οὗτός ἐστιν ὁ τῶν γεννητῶν ἁπάντων* (= Engel und Menschen) *διδάσκαλος, σύμβουλος τοῦ θεοῦ, τοῦ τὰ πάντα προεγνωκότος.* Str. VI. 7. p. 280.

[2] *πολλαῖς γενεαῖς πρεσβυτέραν τὴν κατὰ Ἑβραίους φιλοσοφίαν.* Str. I. 14. p. 765. *καὶ τὴν παρ' αὐτοῖς φιλοσοφίαν ἔγγραπτον γενομένην προκατάρξαι τῆς παρ' Ἕλλησι φιλοσοφίας διὰ πολλῶν ὁ Πυθαγόριος Φίλων ὑποδείκνυσι.* Str. I. 15. p. 781. *περὶ τῶν κατὰ Μωϋσέα χρόνον ἤδη λεκτέον. δι' ὧν δειχθήσεται ἀναμφηρίστως πάσης σοφίας ἀρχαιοτάτη ἡ κατὰ Ἑβραίους φιλοσοφία.* Str. I. 21. p. 820. Mit dieser Behauptung schützten sich besonders die christlichen Apologeten gegen den Vorwurf, das Christentum sei eine neue Lehre. So auch Justin, mit dem Clemens bezüglich der Anschauungen über die Philosophie zum gröfsten Teil übereinstimmt. Apol. I. ad Autol. c. III. Ebenso Laktanz IV. 5.

[3] *ἡ μὲν οὖν βάρβαρος φιλοσοφία, ἣν μεθέπομεν ἡμεῖς, τελεία τῷ ὄντι καὶ ἀληθής.* Str. II. 2. p. 933.

[4] *ἐν τούτοις ἅπασιν τὴν φυσικὴν ἐμπεριείληφε θεωρίαν τὴν κατὰ*

Die Philosophie des Moses.

Die Philosophie des Moses (*ἡ κατὰ Μωϋσέα φιλοσοφία*) zerfällt in vier Teile: a) den historischen (*τὸ ἱστορικόν*); b) den eigentlich gesetzlichen (*τὸ κυρίως λεγόμενον νομοθετικόν*); diese beiden befassen sich mit der Moral (*ἅπερ ἂν εἴη τῆς ἠθικῆς πραγματείας ἴδια*); c) den Teil hinsichtlich der Opfer, der in die Naturkenntnis hineingreift (*ἱερουργικόν, ὅ ἐστιν ἤδη τῆς φυσικῆς θεωρίας* [jedenfalls wegen der Bestimmungen über die reinen und unreinen Tiere]); d) den theologischen, das ist die Kenntnis der heiligsten Geheimnisse.[1]

Die heidnische Philosophie zum Teil der jüdischen entlehnt

Es ist ein immer wiederkehrender Grundsatz des Clemens, daſs alle griechische Philosophie reichlich aus der mosaischen geschöpft habe, und daſs alles, was überhaupt in der nichtchristlichen Philosophie Wahres sich befinde, eben aus den heiligen Schriften der Juden entlehnt sei. Wenn die Philosophie Platos vorzüglicher ist als die anderer heidnischer Philosophen, so ergibt sich das als notwendige Folge seiner Vertrautheit mit den Schriften der Hebräer. Er hat zwar mancherorts vieles gelernt, aber seine Gesetze, insoweit sie gerecht und gut sind, und seine Ansicht von Gott hat er bei den Hebräern selbst gewonnen.[2] Plato war auch mit David nicht unbekannt.[3] Wenn Plato den Ehebruch

---

τὸν αἰσθητὸν κόσμον ἅπαντα τῶν γεγονότων . . . ἐξῆς δὲ καὶ περὶ τῶν νοητῶν . . . . ἔχεις ἐν βραχεῖ τὸ ἐπάγγελμα τῆς καθ' ἡμᾶς φιλοσοφίας. ἀνάγει δὲ ἡ τούτων μάθησις μετὰ ὀρθῆς πολιτείας ἀσκηθεῖσα διὰ τοῦ παντός, δυσάλωτόν τι χρῆμα καὶ δυσθήρατον, ἐξαναχωροῦν ἀεὶ καὶ πόῤῥω ἀφιστάμενον τοῦ διώκοντος. Str. II. 2. p. 936.

[1] *τέταρτον ἐπὶ πᾶσι τὸ θεολογικόν εἶδος, ἡ ‚ἐποπτεία', ἣν φησιν ὁ Πλάτων τῶν μεγάλων ὄντως εἶναι μυστηρίων. Ἀριστοτέλης δὲ τὸ εἶδος τοῦτο ‚μετὰ τὰ φυσικὰ' καλεῖ.* (Deckt sich also mit der Metaphysik oder Dialektik bei anderen Philosophen.) *καὶ ἥ γε κατὰ Πλάτωνα διαλεκτική, ὡς φησιν ἐν τῷ ‚πολιτικῷ' τῆς τῶν ὄντων δηλώσεως εὑρετική τίς ἐστιν ἐπιστήμη.* Diese aber scheidet sich scharf von der falschen Sophistik. *ὑπεξαναβαίνει περὶ τὴν πάντων κρατίστην οὐσίαν, τολμᾷ τε ἐπέκεινα ἐπὶ τὸν τῶν ὅλων θεόν, οὐκ ἐμπειρίαν τῶν θνητῶν, ἀλλ' ἐπιστήμην τῶν θείων καὶ οὐρανίων ἐπαγγελλομένη.* Str. I. 28. p. 924.

[2] *γεωμετρίαν παρ' Αἰγυπτίων μανθάνεις, ἀστρονομίαν πάρα Βαβυλωνίων. ἐπῳδὰς τὰς ὑγιεῖς παρὰ Θρᾳκῶν λαμβάνεις. πολλά σε καὶ Ἀσσύριοι πεπαιδεύκασι. νόμους δὲ τοὺς ὅσοι ἀληθεῖς, καὶ δόξαν τὴν τοῦ θεοῦ παρ' αὐτῶν ὠφέλησαι τῶν Ἑβραίων.* Protr. VI. p. 176. Vgl. das. p. 177.

[3] *οὐ γὰρ ἄπυστος ἦν ὁ Πλάτων τοῦ Δαβίδ.* Päd. II. 1. p. 408.

verbietet und ähnliche Keuschheitsvorschriften gibt, so hat er augenscheinlich aus den göttlichen Schriften gelernt und jenes Gesetz daraus entnommen.[1] Clemens nennt von seinem Standpunkte aus den „überaus trefflichen Plato" mit Recht einen „Doppelgänger des Moses".[2] Um so bedauerlicher ist es, daſs die anderen Richtungen der Philosophie von ihrem wahren Ziele sich so weit entfernt haben. So findet Clemens wiederholt Grund genug, die heidnischen Philosophen als Diebe und Fälscher zu bezeichnen. Er ist sogar der Ansicht, der Herr habe selbst die Griechen dieserhalb schon Diebe genannt.[3] Es scheint dies ein beliebter Vorwurf gewesen zu sein, den sich wissenschaftliche Gegner machten, und abgesehen von den zahlreichen jüdischen und christlichen Schriftstellern, welche durch diese Behauptung die Göttlichkeit und Erhabenheit der Bibel gegenüber den philosophischen Resultaten hervorheben wollten, macht auch noch später Plotin den Gnostikern, die er alle in ein System zusammenwirft, dieselbe Anschuldigung; er wirft ihnen besonders vor, sie hätten so vieles aus Plato entlehnt, und doch wollten sie seine Autorität verachten und hätten das von ihm Entlehnte entstellt.[4]

Philosophie für die Heiden der Übergang zum Christentum.

Freilich, lehrt Clemens, haben dann die Philosophen auf den so entlehnten Wahrheiten aufgebaut und durch Mutmaſsungen

[1] *ὁ καλὸς ἐκ τῶν θείων ἀναλεγόμενος γραφῶν συνεβούλευσε Πλάτων, ἐκεῖθεν τὰ νόμιμον ἐκλαβών. καὶ πρὸς τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου οὐ δώσεις κοίτην σου σπέρματος κ. τ. λ.* Päd. II. 10. p. 505.

[2] *ὁ δὲ καὶ ἐν τούτῳ ἄρα ζηλωτὴς Μωϋσέως, ὁ πάντα ἄριστος Πλάτων.* Päd. III. 11. p. 628.

[3] *ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας πᾶσαν φερομένην τὴν παρ' Ἕλλησιν σοφίαν . . . κλέπτας εἰρῆσθαι πρὸς τοῦ κυρίου τοὺς Ἕλληνας.* Str. V. 14. p. 205. *φιλοσοφία τοίνυν πολυωφελές τι χρῆμα πάλαι μὲν ἥκμασε παρὰ βαρβάροις κατὰ τὰ ἔθνη διαλάμψασα. ὕστερον δὲ καὶ εἰς Ἕλληνας καθῆλθεν.* Str. I. 15. p. 777. Dabei haben die Philosophen reichlich voneinander abgeschrieben und entlehnt. Diesem Nachweise widmet Cl. mehrere umfangreiche Kapitel und kommt oft darauf zurück. Str. V. 14; VI. 2. Wie schon oben erwähnt (S. 42 f.), hatten vor Cl. dieses schon behauptet Aristobulus und Philo, dann Megasthenes (Str. I. 15), Numenius der Pythagoreer (Str. I. 22), Eupolemus (Str. I. 23). Ebenso Justinus, Tatian, Tertullian und die meisten Gnostiker.

[4] Richter V. S. 5.

und Vernunftschlüsse schliefslich neue Wahrheiten gefunden.[1] Die Grundwahrheiten, besonders der Kosmologie, finden sich bei allen Philosophen wieder.[2] Was sonst an der heidnischen Philosophie Wahres ist, hat Gott, der um das Wohl aller Menschen sich besorgt zeigt, den Heiden durch niedere Engel verkündet.[3] So enthält darum die griechische Philosophie Bruchstücke aus der ewigen Theologie des Logos, der auch wieder die zerstreuten Reste zur Einheit führt.[4] Wenn man schon manches, was zum Leben notwendig und nützlich ist, als von Gott zu uns gekommen ansieht, dann darf man auch kühn behaupten, dafs die Philosophie den Heiden gleichsam als ihr Testament gegeben worden sei, um für sie später das Fundament und die Übergangsstufe der christlichen Philosophie zu werden.[5] Derselbe Gott also, der das Alte und das Neue Testament gegeben hat, gab den Heiden die Philosophie, durch welche er bei ihnen geehrt wird.[6] So gab Gott den Juden das alttestamentliche Gesetz und den Heiden die Philosophie bis zur Ankunft des Erlösers. Dann aber hörte Gott

---

[1] *ἐκ μέρους τοίνυν, ἃ κεκλόφασιν, ἀληθῆ μέν, στοχαστικῶς δὲ καὶ ταῖς τῶν λόγων ἀνάγκαις μαθητευθέντες οὐκ καταληπτικῶς ἐπιγνώσονται.* Str. I. 20. p. 817.

[2] *ἅπαντα μέντοι τὰ περὶ φύσεως εἰρημένα παρὰ τοῖς ἀρχαίοις λέγεται καὶ παρὰ τοῖς ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφοῦσι.* Str. I. 15. p. 781.

[3] *ἁπάντων Κύριος (λόγος) . . . οὗτός ἐστιν ὁ διδοὺς καὶ τοῖς Ἕλλησι τὴν φιλοσοφίαν διὰ τῶν ὑποδεεστέρων ἀγγέλων. εἰσὶ γὰρ ‚συνδιανενεμημένοι‘ προστάξει θείᾳ τε καὶ ἀρχαίᾳ ‚ἄγγελοι κατὰ ἔθνη‘* (Deuteron. 32. 8). Str. VII. 2. p. 408; I. 21.

[4] *ἥ τε βάρβαρος, ἥ τε Ἑλληνικὴ φιλοσοφία τὴν ἀΐδιον ἀλήθειαν σπαραγμόν τινα, οὐ τῆς Διονύσου μυθολογίας, τῆς δὲ τοῦ λόγου τοῦ ὄντος ἀεὶ θεολογίας πεποίηται. ὁ δὲ τὰ διῃρημένα συνθεὶς αὖθις, καὶ ἑνοποιήσας, τέλειον τὸν λόγον ἀκινδύνως εὖ ἴσθ' ὅτι κατόψεται, τὴν ἀλήθειαν.* Str. I. 13. p. 756.

[5] *ἤδη δὲ καὶ καθολικῷ λόγῳ πάντα ἀναγκαῖα καὶ λυσιτελῆ τῷ βίῳ θεόθεν ἥκειν εἰς ἡμᾶς λέγοντες, οὐκ ἂν ἁμάρτοιμεν. τὴν δὲ φιλοσοφίαν καὶ μᾶλλον Ἕλλησιν οἷον διαθήκην οἰκείαν αὐτοῖς δεδόσθαι ὑποβάθραν οὖσαν τῆς κατὰ Χριστὸν φιλοσοφίας.* Str. VI. 8. p. 288.

[6] *ὁ αὐτὸς θεὸς ἀμφοῖν ταῖν διαθήκαιν χορηγός, ὁ καὶ τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας δοτὴρ τοῖς Ἕλλησι δι' ἧς ὁ παντοκράτωρ παρ' Ἕλλησι δοξάζεται.* Str. VI. 5. p. 261.

auf, sich ein eigenes einzelnes Volk auszuerwählen, und berief insgesamt alle Völker zur einen Wahrheit.[1]

Eine nähere Betrachtung der Philosophie ist hier bei Clemens notwendig, weil ja durch die Philosophie die Heiden ihr Heil und ihre Seligkeit finden sollen.

Eine Heilsordnung.

Nach Clemens' Anschauung gibt es in der ganzen Weltregierung und in der ganzen alt- und neutestamentlichen christlichen wie nichtchristlichen Leitung der Menschen zu ihrem Endziele nur eine grofse Heilsordnung. Gott leitet durch seinen Logos von Anfang an alle Menschen zur Erkenntnis Gottes und zur Erlangung der himmlischen Glückseligkeit. Von göttlicher Liebe gegen alle seine Erlösten entflammt, führt der Logos, den Schwächen der Menschen Rechnung tragend, die Menschheit auf mehr oder minder vollkommene Weise zu diesem Ziele.

Die Heiden durch die Philosophie gerechtfertigt.

Vor Christi Ankunft fanden die Heiden ihr Heil durch die Philosophie,[2] durch sie gelangten sie bei Gott zur Rechtfertigung.[3] So war sie vor Christus zur Erlangung des Heiles notwendig, jetzt dient sie zur Stärkung der Frömmigkeit und hilft denen, die nach tieferer Erfassung des Glaubens streben.[4] Clemens läfst die Heiden, die durch die Philosophie vor Christus zum Heile gelangt sind, mit den

---

[1] *εἰκότως οὖν Ἰουδαίοις μὲν νόμος Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μέχρι τῆς παρουσίας (Χριστοῦ). ἐντεῦθεν δὴ ἡ κλῆσις ἡ καθολικὴ εἰς περιούσιον δικαιοσύνης λαόν, κατὰ τὴν ἐκ πίστεως διδασκαλίαν συνάγοντος δι' ἑνὸς τοῦ κυρίου, τοῦ μόνου ἑνὸς ἀμφοῖν θεοῦ Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων μᾶλλον δὲ παντὸς τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους.* Str. VI. 17. p. 392.

[2] *ἦν μὲν οὖν πρὸ τῆς τοῦ Κυρίου παρουσίας εἰς δικαιοσύνην Ἕλλησιν ἀναγκαία φιλοσοφία. νυνὶ δὲ χρησίμη πρὸς θεοσέβειαν γίνεται, προπαιδεία τις οὖσα.* Str. I. 5. p. 717.

[3] *καθ' ἑαυτὴν ἐδικαίου ποτε καὶ φιλοσοφία τοὺς Ἕλληνας, οὐκ εἰς τὴν καθόλου δικαιοσύνην, εἰς ἣν εὑρίσκεται συνεργός, καθάπερ καὶ ὁ πρῶτος καὶ ὁ δεύτερος βαθμὸς τῷ εἰς τὸ ὑπερῷον ἀνιόντι, καὶ ὁ γραμματιστὴς τῷ φιλοσοφήσαντι.* Str. I. 20. p. 816, 817. Man beachte, dafs die Philosophie trotz des obigen etwas starken Ausdruckes, als wenn sie per se rechtfertige, doch nur als erste und zweite Stufe zum Heiligtume gefafst wird; demnach wird man die Philosophie nur als indirektes Mittel zur Erlangung der Rechtfertigung, die ja in der durch die Gnade gegebenen Herzensumwandlung gegeben ist, betrachten müssen.

[4] *ἦν μὲν οὖν πρὸ τῆς τοῦ κυρίου κ. τ. λ.* S. oben Anm. 1.

alttestamentlichen Gerechten in die Vorhölle gelangen, wo ihnen später die Erlösung verkündigt wurde. Sie hatten ja nach der Philosophie gut gelebt und waren in Buſse gestorben, so konnten sie danach auch zur Seligkeit geführt werden.[1] Es ist ja doch klar, daſs diese Heiden, nachdem sie in der Unterwelt die Stimme des Evangeliums hörten, geglaubt haben.[2]

Diese ganze Anschauung von der Heilsthätigkeit der Philosophie ergibt sich als notwendige Konsequenz, da Clemens ja den Logos als Bewirker der Philosophie hinstellt und nur das Gefälschte in ihr als Menschenwerk gelten läſst.[3] Aus dieser Grundanschauung entfloſs ja auch sein sogenannter Eklekticismus.[4]

---

[1] *..τοὺς ἐν δικαιοσύνῃ τῇ κατὰ νόμον καὶ κατὰ φιλοσοφίαν βεβιωκότας μέν, οὐ τελείως δέ, ἀλλ' ἁμαρτητικῶς διαπεραναμένους τὸν βίον.. ἐπί τε τοῖς πλημμεληθεῖσι μετανενοηκότας.* Str. VI. 6. p. 268.

[2] *δηλόν που καὶ τοὺς ἐκτὸς νόμου γινομένους . . . ὀρθῶς βεβιωκότας, εἰ καὶ ἐν ᾅδου ἔτυχον ὄντες καὶ ἐν φρουρᾷ ἐπακούσαντας τῆς τοῦ κυρίου φωνῆς, εἴτε τῆς αὐθεντικῆς, εἴτε καὶ τῆς διὰ τῶν ἀποστόλων ἐνεργούσης, ἦ τάχος, ἐπιστραφῆναί τε καὶ πιστεῦσαι.* Str. VI. 6. p. 269. Cl. wirft im Verlaufe des Kapitels die Frage auf, ob diese Heilsordnung auch gut gewesen sei: *τί οὖν; οὐχὶ καὶ ἐν ᾅδου ἡ αὐτὴ γέγονεν οἰκονομία, ἵνα κἀκεῖ πᾶσαι αἱ ψυχαί, ἀκούσασαι τοῦ κηρύγματος, ἢ τὴν μετάνοιαν ἐνδείξωνται, ἢ τὴν κόλασιν δικαίαν εἶναι, δι' ὧν οὐκ ἐπίστευσαν, ὁμολογήσωσιν. ἦν δ' ἂν πλεονεξίας οὐ τῆς τυχούσης ἔργον τοὺς προεξεληλυθότας τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου, μὴ εὐαγγελισμένους, μηδὲ ἐξ αὐτῶν τὴν αἰτίαν παρασχομένους, κατὰ τὸ πιστεῦσαι ἢ μή, ἤτοι τῆς σωτηρίας, ἢ τῆς κολάσεως μετασχεῖν. οὐ γάρ που θέμις τοὺς μὲν ἀκρίτως καταδεδικᾶσθαι, μόνους δὲ τοὺς μετὰ τὴν παρουσίαν τῆς θείας ἀπολελαυκέναι δικαιοσύνης.* Str. VI. 6. p. 271.

[3] Daher bezeichnet Cl. die Philosophie zwar als eine geistige Nahrung der Seele, die aber wie die Nuſs nicht ganz genieſsbar sei: *εἰσὶ γὰρ καὶ ψυχαὶ ἰδίας ἔχουσαι τροφάς. αἱ μὲν κατ' ἐπίγνωσιν καὶ ἐπιστήμην αὔξουσαι, αἱ δὲ κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν νενόμεναι φιλοσοφίαν, ἧς καθάπερ καὶ τῶν καρύων, οὐ τὸ πᾶν ἐδώδιμον.* Str. I. 1. p. 693.

[4] Einige Andeutungen in Str. I. 7. p. 733, in welchen er den Werken der Nichtgläubigen den wahren Wert abspricht, erklären sich durch den Gegensatz, in dem sie zum Glauben stehen, und durch die vorher gemachte Bemerkung, daſs die Philosophie durch einige Spekulationen in der wahren vom Logos geoffenbarten Philosophie so vieles gefälscht hätte. Mit Unrecht referiert Ernesti (S. 20) als Ansicht Clemens' die Str. IV. 26 geäuſserte Ansicht, daſs jede Handlung des Heiden sündhaft sei. Auf Grund der

Die Philosophie als Vorbereitung zum Christentum.

Neben diesem sittlichen Wert, den die Philosophie an sich hat, trägt sie noch eine besondere Eigenschaft in sich, die sie als Vorbereitung zum Christentum ganz besonders empfiehlt. Faſst nämlich auch die heidnische Philosophie die Erhabenheit der Wahrheit nimmer ganz und besitzt sie nicht Macht genug zur wirksamen Durchführung der göttlichen Gebote, so bereitet sie doch nach wie vor wenigstens der königlichen Lehre des Christentums den Weg, bildet die Sitten und macht stark zur Aufnahme der Wahrheit.[1] So ist sie die beste Vorbereitung zur Aufnahme des Glaubens.[2] Wie die irdischen Wissenschaften zur Philosophie hinleiten, so führt die Philosophie selbst zur Weisheit hin.[3]

---

obigen Darlegungen muſs hier dieser Bezeichnung der Sündhaftigkeit widersprochen werden; die Erklärung zu diesem Widerspruche liegt übrigens in der einfachen Thatsache, daſs nach Clemens *ἁμάρτημα* sowohl ein verschuldetes wie ein unverschuldetes Thun sein kann, sowie daſs an der bezeichneten Stelle Cl. stoische Gedanken ausspricht. Richtig urteilt Stöckl, Anthrop. II. S. 168: „So zieht also auch Clemens, ebenso wie vor ihm Justinus schon gethan hatte, die antike Philosophie in den Bereich des göttlichen Erlösungsplanes hinein und kehrt, ohne das viele Irrtümliche in derselben zu verkennen, die freundliche Seite derselben hervor. Und das dürfte wohl auch der Grund sein, daſs er, im Anschluſs an die Ideen und Grundsätze der antiken Philosophie, weiter ging, als billig sein möchte. Der Grundsatz ist wahr, allein die Anwendung desselben dürfte bei Cl. in manchen Punkten als zu weit ausgreifend erscheinen."

[1] *ἀλλ' εἰ μὲν μὴ καταλαμβάνει ἡ Ἑλληνικὴ φιλοσοφία τὸ μέγεθος τῆς ἀληθείας, ἔτι δὲ ἐξασθενεῖ πράττειν τὰς κυριακὰς ἐντολάς, ἀλλ' οὖν γε προκατασκευάζει τὴν ὁδὸν τῇ βασιλικωτάτῃ διδασκαλίᾳ ἀμηγέπη σωφρονίζουσα, καὶ τὸ ἦθος προτυποῦσα, καὶ προστύφουσα εἰς παραδοχὴν τῆς ἀληθείας τὴν πρόνοιαν δοξάζοντα.* Str. I. 16. p. 796.

[2] *φιλοσοφία δὲ ἡ Ἑλληνικὴ οἷον προκαθαίρει καὶ προεθίζει τὴν ψυχὴν εἰς παραδοχὴν πίστεως, ἐφ' ᾗ τὴν γνῶσιν ἐποικοδομεῖ ἡ ἀλήθεια.* Str. VII. 3. p. 424.

[3] *ὡς ‚τὰ ἐγκύκλια' μαθήματα συμβάλλεται πρὸς φιλοσοφίαν, τὴν δέσποιναν αὐτῶν, οὕτω καὶ φιλοσοφία αὐτὴ πρὸς σοφίας κτῆσιν συνεργεῖ. ἔστι γὰρ μὲν φιλοσοφία ἐπιτήδευσις σοφίας, ἡ δὲ σοφία ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτίων. κυρία τοίνυν ἡ σοφία τῆς φιλοσοφίας, ὡς ἐκείνη τῆς προπαιδείας.* Str. I. 5. p. 721. 724. — Richter (I. S. 58) ist nicht abgeneigt zu glauben, daſs Ammonius Saccas deshalb wieder zum Heidentume zurückgefallen sei, weil er zur Ansicht kam, „daſs die hellenische Philosophie etwas dem Christentume Ebenbürtiges sei, daſs die griechische Philosophie von Gott und von der Seele bereits dasselbe

Die einzelnen Philosophien.

Von den verschiedensten Sekten ist die Philosophie zerstückelt und zerpflückt worden, wie der Sage nach der Leib des Pentheus, und die einzelnen philosophischen Sekten haben sich den einen oder anderen Teil erhascht und erstritten. Dennoch brüsten sie sich jetzt, als besäfsen sie die ganze Wahrheit;[1] auch hat der Stolz und die Anmafsung ihrer Anhänger sie manchmal verdächtig gemacht.[2]

Nach Erwähnung einer Anzahl der bedeutendsten älteren Philosophen unterscheidet Clemens hauptsächlich drei philosophische Richtungen, deren jede nach dem Orte, wo sie entstanden, den Namen erhalten habe. Es sind dies die italische, die sich von Pythagoras, die jonische, die sich von Thales, die eleatische, die sich von Xenophanes herleitet.[3] Wenn der Apostel (Col. II. 4. 8) vor der Philosophie warnt, so meint er damit nicht überhaupt jede Philosophie, sondern höchstens die des Epikur, die er ja auch anderswo (act. ap. XVII. 18) selbst erwähnt. Diese Lehre leugnet die Vorsehung und stellt das Vergnügen in die Zahl der Götter.[4] Auch die Stoiker, die er erwähnt (act. XIII. 18),

---

gelehrt hätte wie die Christen". Ebendiese Anschauungen übernahm auch Plotin. So wäre Ammonius Saccas durch die Erkenntnis dieser Thatsache gerade zum entgegengesetzten Resultate gekommen wie Clemens und die Väter. — Mit Unrecht fliehen manche vor der griechischen Philosophie wie vor einer Larve aus Furcht vor Verführung: *οἱ πολλοὶ δὲ καθάπερ οἱ παῖδες τὰ μορμολύκια, οὕτω δεδίασι τὴν Ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν, φοβούμενοι μὴ ἀπαγάγῃ αὐτούς.* Str. VI. 10. p. 301. Mit Unrecht; ist es auch nur ein Teil, so doch immer Wahrheit, was wir in ihr finden: *μερικῶς οὖν τυγχανούσης τῆς κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν ἐμφαινομένης ἀληθείας, ἡ τῷ ὄντι ἀλήθεια.* Str. VI. 10. p. 304.

[1] *μιᾶς τοίνυν οὔσης τῆς ἀληθείας. . .* (Vgl. Lactantius VI. 7.) *τῆς φιλοσοφίας, τῆς τε βαρβάρου τῆς τε Ἑλληνικῆς, αἱρέσεις ἑκάστη, ὅπερ ἔλαχεν, ὡς πᾶσαν αὐχεῖ τὴν ἀλήθειαν.* Str. I. 13. p. 753.

[2] *καθάπερ τὴν φιλοσοφίαν ὁ τύφος καὶ ἡ οἴησις διαβέβληκεν, οὕτως καὶ τὴν γνῶσιν ἡ ψευδὴς γνῶσις.* Str. II. 12. p. 989.

[3] Str. II. 12. p. 989. Im folgenden gibt Cl. kurz eine Aufzählung der einzelnen hierher gehörenden Vertreter. Über die Dreizahl dieser Systeme berichtet dasselbe Euseb. praep. ev. X. 4. Aug. de civ. Dei VIII. 4.

[4] *τὴν Ἐπικούρειον . . πρόνοιαν ἀναιρούσαν καὶ ἡδονὴν ἐκθειάζουσαν, καὶ εἰ δή τις ἄλλη τὰ στοιχεῖα ἐκτετίμηκε, μὴ ἐπιστήσασα τὴν ποιητικὴν αἰτίαν τούτοις, μηδὲ ἐφαντάσθη τὸν δημιουργόν.* Str.

sind tadelnswert, weil sie Gott als körperlich lehren.[1] Dagegen steht die Lehre Platos viel höher.[2] Clemens findet auch die Peripatetiker tadelnswert; denn der Vater dieser Sekte behauptet, den Schöpfer und Vater aller Dinge nicht kennend, daſs der höchste Herr des Weltalls die Seele desselben sei. Er beschränkt die göttliche Vorsehung und stellt die Welt als Gott hin.[3] Sonst verachtet und tadelt selbst Paulus die Philosophie nicht, aber sie ist und bleibt doch nur eine Vorschule und Vorübung für

---

I. 11. p. 749. *Ἐπικούρου γὰρ μόνου καὶ ἑκὼν ἐκλήσομαι, ὃς οὐδὲ μέλειν οἴεται τῷ θεῷ διὰ πάντων ἀσεβῶν.* Protr. V. p. 172.

[1] *ἀλλὰ καὶ οἱ Στωϊκοὶ σῶμα ὄντα τὸν θεὸν διὰ τῆς ἀτιμοτάτης ὕλης πεφοιτηκέναι λέγουσιν οὐ καλῶς κ. τ. λ.* Str. I. 11. p. 749. Vgl. Str. V. 14. p. 129: *φασὶ γὰρ σῶμα εἶναι τὸν θεὸν οἱ Στωϊκοί, καὶ πνεῦμα κατ' οὐσίαν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὴν ψυχήν.* Nach Diog. Laert. betrachteten die Stoiker Gott als ein *ζῶον ἀθάνατον.* Er sagt: *οὐσίαν δὲ θεοῦ, Ζήνων μέν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν.* Die übrigen Stoiker, Chrysippus, Posidonius, Antipater lehrten, die Welt schiene ihnen ein einziges groſses Lebewesen, das durch die göttliche Seele informiert sei. Seneca ep. 97: Totum hoc, quo continemur, et meum est, et Deus est, et socii eius et membra sumus. Cl. referiert: *διήκειν διὰ πάσης τῆς οὐσίας τὸν θεόν φασιν.* Str. V. 14. p. 129. Ebenso: *τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς διὰ πάσης ὕλης, καὶ διὰ τῆς ἀτιμοτάτης τὸ θεῖον διήκειν λέγοντας, οἱ καταισχύνουσιν ἀτεχνῶς τὴν φιλοσοφίαν.* Protr. V. p. 169. Vgl. Cic. de nat. Decr. II. 40. Virgil, Georg. IV. v. 220 und die Anm. b. M. IX. p. 129.

[2] *οὐ μὴν ἁπλῶς πᾶσαν φιλοσοφίαν ἀποδεχόμεθα, ἀλλ' ἐκείνην περὶ ἧς καὶ ὁ παρὰ Πλάτωνι λέγει Σωκράτης κ. τ. λ.* Str. I. 19. p. 808. Im Lobe Platos geht Cl. oft etwas zu weit; so nennt er ihn *ὁ φιλαλήθης Πλάτων, οἷον θεοφορούμενος.* Str. I. 8. p. 737. Vgl. hierzu oben S. 202 und Becker, § 2 Würdigung und Anwendung der platonischen Philosophie durch die Kirchenväter. S. 14—38; 11—14.

[3] *καὶ τῶν ἐκ τοῦ Περιπάτου μνησθῆναι. καὶ ὅ γε τῆς αἱρέσεως πατὴρ τῶν ὅλων οὐ νοήσας τὸν πατέρα, τὸν καλούμενον ὕπατον, ψυχὴν εἶναι τοῦ παντὸς οἴεται* (vgl. Athenagoras legat. Plutarch. de plac. ph. I. 7). *τουτέστι τοῦ κόσμου τὴν ψυχὴν θεὸν ὑπολαμβάνων, αὐτὸς αὐτῷ περιπείρεται. ὁ γάρ τοι μέχρι τῆς σελήνης αὐτῆς διορίζων τὴν πρόνοιαν, ἔπειτα τὸν κόσμον θεὸν ἡγούμενος, περιτρέπεται τὸν ἄμοιρον τοῦ θεοῦ θεὸν δογματίζων.* Protr. V. p. 169. 172. Vgl. Str. V. 14. p. 132: *Ἀριστοτέλει δὲ μέχρι σελήνης ἐπῆλθε κατάγειν τὴν πρόνοιαν.* Aristoteles wird dieserhalb auch von Tatian getadelt: orat. ad Gr.: *Ἀ. ἀμαθῶς ὅρον τῇ προνοίᾳ θείς.* Ib. p. 10: *οἱ τὰ μετὰ σελήνην ἀπρονόητα λέγοντες εἶναι.*

das Christentum.[1] So hatten also auch die Heiden bei einem einigermafsen guten Willen immerhin wenigstens eine gewisse Kenntnis Gottes,[2] doch schauten sie die Wahrheit nur bildlich, wie man die Dinge im Wasser schaut.[3]

Vollendung der Philosophie im Christentume.

Ihre Vollendung findet die Philosophie im Christentume. Hier kann jeder Kenntnis der erhabensten Wahrheiten erlangen, ohne selbst wissenschaftlich gebildet zu sein.[4] Nannte man bei den Heiden hauptsächlich diejenigen Philosophen, die Erörterungen über die Tugend anstellten, so nennen die Christen eigentlich diejenigen Philosophen, die die Weisheit lieben und dadurch zur Gotteserkenntnis streben.[5] Als Haupterfordernisse zu einem christlichen Philosophen gibt Clemens drei Punkte an: Kenntnis der Dinge, das Handeln nach dem Logos oder der Vernunft, sowie die Belehrung anderer.[6] Clemens schreibt diese drei Erfordernisse zwar zunächst dem christlichen Gnostiker zu, aber, wie anderwärts gesagt wird, ist der Gnostiker identisch mit dem vollendeten christlichen Philosophen.[7]

---

[1] *οὐ φιλοσοφίαν διαβάλλειν φαίνεται . . . στοιχειωτικήν τινα οὖσαν καὶ προπαιδείαν τῆς ἀληθείας.* Str. VI. 8. p. 284.

[2] *ἦν ἄρα εἰδησίς τις ἀμαυρὰ τοῦ θεοῦ καὶ παρὰ τοῖς ἔθνεσιν.* Str. VI. 8. p 285.

[3] *καὶ κατ' ἔμφασιν δὲ καὶ διάφασιν οἱ ἀκριβῶς παρ' Ἕλλησι φιλοσοφήσαντες διορῶσι τὸν θεόν . . . ὡς φαντασία καθορᾶται ἐν τοῖς ὕδασιν.* Str. I. 19. p. 812.

[4] *ἔξεστι γὰρ τῷ καθ' ἡμᾶς πολιτευομένῳ καὶ ἄνευ γραμμάτων φιλοσοφεῖν, κἂν βάρβαρος ᾖ, κἂν Ἕλλην, κἂν δοῦλος, κἂν γέρων, κἂν παιδίον, κἂν γυνή.* Str. IV. 8. p. 1272. Auch unter den heidnischen Philosophen gab es wohl Frauen. Str. IV. 19. Z. B. Theano Str. I. 16.

[5] *φιλόσοφοι δὲ λέγονται πὰρ ἡμῖν μὲν οἱ σοφίας ἐρῶντες τῆς πάντων δημιουργοῦ καὶ διδασκάλου τουτέστι γνώσεως υἱοῦ, τοῦ θεοῦ· παρ' Ἕλλησι δέ, οἱ τῶν περὶ ἀρετῆς λόγων ἀντιλαμβανόμενοι.* Str. VI. 7. p. 277. Plato nannte diejenigen vornehmlich Philosophen, die sich an der Kenntnis der Wahrheit freuen: *τοὺς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας.* Str. I. 19. p. 809. Vgl. die nähere Ausführung Str. I. 25; V. 3.

[6] *ᾗ καί μοι καταφαίνεται τρία εἶναι τῆς γνωστικῆς δυνάμεως ἀποτελέσματα, τὸ γινώσκειν τὰ πράγματα, δεύτερον τὸ ἐπιτελεῖν, ὅτι ἂν ὁ λόγος ὑπαγορεύῃ, καὶ τρίτον τὸ παραδιδόναι δύνασθαι θεοπρεπῶς τὰ παρὰ τῇ ἀληθείᾳ ἐπικεκρυμμένα.* Str. VII. 1. p. 405, 408.

[7] *τριῶν τοίνυν τούτων ἀντέχεται ὁ ἡμεδαπὸς φιλόσοφος· πρῶτον μὲν τῆς θεωρίας, δεύτερον δὲ τῆς τῶν ἐντολῶν ἐπιτελέσεως, τρίτον*

Vorzüglichkeit der christlichen Philosophie bewiesen durch ihre Geschichte.

Der herrlichste Triumph der christlichen Philosophie ist ihre Geschichte. Gegen die christliche Lehre haben sich allerorts die mächtigsten und gefährlichsten Feinde erhoben. Wenn gegen die heidnische Philosophie eine staatliche Macht angeschritten wäre, wäre sie sofort untergegangen. Trotzdem stirbt das Christentum nicht, wie eine blofs menschliche Lehre, oder schleppt sich schwach dahin. Vielmehr ist die christliche Philosophie nicht wie die einzelnen philosophischen Sekten auf den kleinen Bezirk ihres Entstehungsortes beschränkt geblieben, sondern sie ist über den ganzen Erdkreis schnell hingegangen und hat in Dörfern und Städten Ungebildete und Gebildete, ja selbst Philosophen durch die Macht ihrer Wahrheit für sich gewonnen.[1]

Scheinbare Widersprüche in der Lehre des Clemens über die Philosophie.

Überblickt man diese Ausführungen und manche sonstige gelegentliche Äufserungen unseres Autors, so lassen sich einige Schwierigkeiten nicht verkennen; trotzdem kann man, wenn man die oben dargelegten Eigentümlichkeiten des Alexandriners richtig beurteilt, sich recht wohl ein abschliefsendes Gesamturteil bilden. Man hat noch kein endgültiges Urteil über den vollen philosophischen Standpunkt des Clemens bisher angeben können, und schon das erschwert das richtige Verständnis der Unmenge philosophischer Citate, mit denen seine Schriften angefüllt sind; bald lobt er die Philosophie und die Philosophen, und doch ergeht er sich anderorts über sie in den bittersten Anklagen, während er sie bei anderen Gelegenheiten wieder mit den Lehren der Offenbarung auf fast die gleiche Stufe setzt. Bei den verschiedensten sowohl speciellen wie allgemeinen moralischen Anforderungen beruft er sich ohne Unterschied auf das Zeugnis der Vernunft und das Beispiel der heidnischen Philosophen, wie auf das Wort der heiligen Schrift. Seine Begriffsbestimmungen entlehnt er durchweg den Erklärungen

---

ἀνδρῶν ἀγαθῶν κατασκευῆς. ἃ δὴ συνελθόντα τὸν γνωστικὸν ἐπιτελεῖ. Str. II. 10. p. 981.

[1] *καὶ τὴν μὲν φιλοσοφίαν τὴν Ἑλληνικὴν ἐὰν ὁ τυχὼν ἄρχων κωλύσῃ, οἴχεται παραχρῆμα. τὴν δὲ ἡμετέραν διδασκαλίαν . . κωλύουσιν ὁμοῦ βασιλεῖς καὶ τύραννοι . . . οὐ γὰρ ὡς ἀνθρωπίνη ἀποθνήσκει διδασκαλία . . . καὶ αὐτῶν γε τῶν φιλοσόφων οὐκ ὀλίγους ἤδη ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν μεθιστάς.* Str. VI. 18. p. 399. Es ist einleuchtend, dafs Clemens hier Philosophie und Christentum vollständig identifiziert.

der Philosophen und erweitert sie dann höchstens nach dem Bedürfnis der christlichen Lehre. Und doch scheint sie ihm eigentlich für das praktische Leben des Christen von wenig Bedeutung. Denn das bleibt ausgesprochener Grundsatz unseres Autors, dafs nur allein die übernatürliche Offenbarung uns richtig auf unser höchstes Ziel hinlenke und demgemäfs auch sie allein einen allseitigen, durchgreifenden Einfluſs auf unsere ganze Lebensauffassung und Handlungsweise ausüben könne. Folgerichtig behauptet er darum auch, dafs die Philosophie vollständig entbehrlich für die christliche Lehre sei, dafs diese ohne sie nichts an Kraft verliere und durch sie nichts gewinne.[1] Anderseits erklärt er wieder die hohe Bedeutung der Philosophie auch nach der Lehre des Evangeliums. War sie in der früheren Zeit das Testament für die aufserhalb der Offenbarung stehenden Völker, so hat sie noch in der christlichen Zeit bedeutenden Nutzen. Sie ist der Gymnastik zu vergleichen, die Kraft und Gewandtheit gibt; sie wird ein Hilfsmittel, um eine gute Überzeugung zu erwerben; sie bildet eine Abwehr der Irrlehren.[2] Sie enthält zwar nur Bruchstücke der wahren Lehre und meistens nur die allgemeinsten sittlichen Vorschriften. Auch fehlt es ihr ja an durchdringenden sittlichen Motiven, wie sie im Christentume sich finden.[3] Bedenkt man trotzdem, zu welcher sittlichen Vollkommenheit viele Heiden durch die Philosophie gekommen sind, dann sieht man deutlich, wie sie eine gute Vorschule für das Christentum bleibt und

[1] Päd. III. 11. p. 299. Str. I. 20. p. 376.

[2] *φαμὲν τοίνυν . . τὴν φιλοσοφίαν ζήτησιν ἔχειν περὶ ἀληθείας καὶ τῆς τῶν ὄντων φύσεως. ἀλήθεια δὲ αὕτη, περὶ ἧς ὁ κύριος αὐτὸς εἶπεν, ‚ἐγὼ εἰμὶ ἡ ἀλήθεια‘ τὴν τὲ αὖ προπαιδείαν τῆς ἐν χριστῷ ἀναπαύσεως, γυμνάζειν τὸν νοῦν, καὶ διεγείρειν τὴν σύνεσιν, ἀγχίνοιαν γεννῶσαν ζητητικὴν διὰ φιλοσοφίας ἀληθοῦς, ἣν εὑρόντες, μᾶλλον δὲ εἰληφότες, παρ᾽ αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἔχουσιν οἱ μύσται.* Str. I. 5. p. 728.

[3] Str. II. 23. p. 1088: *Πλάτων μὲν οὖν ἐν τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς τάττει τὸν γάμον, ἐπισχεύασας τὴν ἀθανασίαν τοῦ γένους ἡμῶν, καὶ οἱονεὶ διαμονήν τινα παισὶ παίδων μεταλαμπαδευομένην. Δημόκριτος δὲ γάμου καὶ παιδοποιίαν παραιτεῖται διὰ τὰς πολλὰς ἐξ αὐτῶν ἀηδίας τε καὶ ἀφολκὰς ἀπὸ τῶν ἀναγκαιοτέρων.* Ähnlich die Stoiker, Epikur, die Peripatetiker u. s. w. Str. VI. 7. p. 277; VII. 2. p. 501. Vgl. später bei den Motiven.

geradezu die Anknüpfung und den Übergang hierzu bewirkte. Aus diesem Grunde schon empfiehlt es sich auch für die Christen, noch Philosophie zu treiben.

Verschiedene Bedeutungen des Wortes ‚Philosophie'.

Wie sich aus der genaueren Betrachtung dieser so verschiedenartigen Äufserungen ergibt, ist der Ausdruck Philosophie bei Clemens nicht überall im selben Sinne gebraucht. Darin stimmt[1] Clemens mit den griechischen Philosophen überein. Hatte nämlich die älteste Philosophie sich mehr mit Spekulationen und Geheimniskrämerei beschäftigt, so fing seit Sokrates, Plato, Aristoteles die Philosophie mehr an, die ethische Seite des Menschen zu untersuchen und dementsprechend auch ernste sittliche Vorschriften zu geben. Auf diese Weise wurde sie fortan eine mächtige Stütze der Religion; die Philosophen wurden die Berater und Erzieher der Menschheit, die Führer zur Frömmigkeit und Vervollkommnung.[2] So schlofs allmählich der Begriff der Philosophie einen mehr allgemeinen Sinn, das Streben nach Weisheit und Tugend, in sich;[3] namentlich das Streben nach Tugend bekam einen eigentümlichen Charakter; man schlofs sich unter den Philosophen vielfach ab, mied Welt und Menschen, so dafs der Name Philosoph bald den Beigeschmack eines Weltflüchters und Asceten bekam. So bezeichnet Justin und zum Teil nachahmend auch Clemens mit Philosophie bald das Streben nach Tugend, und er findet es unbegreiflich, dafs man zum rechten Glauben, zur wahren Gottes- und Nächstenliebe gelangen könne, ohne Philosoph zu sein.[4] In diesem Sinne

[1] Wie Winter S. 44 richtig nachweist.

[2] Vgl. Döllinger, Heidentum und Judentum. Regensburg 1857. S. 576, 604. Besonders bei den Neupythagoreern galt die Philosophie als ein Gottesdienst, und die Aufgabe der Philosophie war eine wesentlich religiöse. Vgl. Zeller und Stöckl, Gesch. d. Ph.

[3] *φιλόσοφοι δὲ λέγονται παρ' ἡμῖν μὲν οἱ σοφίας ἐρῶντες, τῆς πάντων δημιουργοῦ καὶ διδασκάλου, τουτέστι γνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. παρ' Ἕλλησι δέ, οἱ τῶν περὶ ἀρετῆς λόγων ἀντιλαμβανόμενοι. εἴη δ' ἂν φιλοσοφία, τὰ παρ' ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων, τῶν κατὰ φιλοσοφίαν λέγω, ἀδιάβλητα δόγματα μετὰ τοῦ ὁμολογουμένου βίου εἰς μίαν ἀθροισθέντα ἐκλογήν.* Str. VI. 7. p. 277.

[4] *τί σν λέγεις; πῶς οὖν πεπίστευκας, πῶς δαὶ ἔτι ἀγαπᾷς τὸν θεὸν καὶ τὸν πλησίον μὴ φιλοσοφῶν:* Päd. III. 11. p. 656.

sagt Clemens, daſs, während die Nichtphilosophen in der Ehe nur ihre Lust suchen, die Philosophen durch sie zur Ähnlichkeit mit dem Logos geführt würden.[1] In diesem engeren Sinne kann denn auch die Philosophin Theano als Muster der Keuschheit vorgeführt[2] und Johannes der Täufer bei seiner ernsten Lebensweise den Juden als Vorbild wahrer Philosophie vorgehalten werden.[3] Mit Vorliebe braucht Clemens den Ausdruck philosophieren auch von der Verachtung des Todes, namentlich bei den christlichen Märtyrern, und versteht hier unter Philosophie ihre edle und unüberwindliche, auf das Hohe und Himmlische gerichtete Tugendgesinnung.[4]

Fassen wir also unser Urteil zusammen, so ergibt sich: der einzelne Philosoph und die Sekten können recht wohl von Clemens getadelt werden; wo er aber die Philosophie allgemein, namentlich in den oben angegebenen Erklärungen als ein Bildungs- und Erziehungsmittel der Menschheit betrachtet, wird er mit Recht in ihrem Lobe nicht müde.[5]

---

[1] *ὁ μὲν γὰρ τῶν ἄλλων γάμος ἐφ' ἡδυπαθείᾳ ὁμονομεῖ, ὁ δὲ τῶν φιλοσοφούντων ἐπὶ τὴν κατὰ λόγον ὁμόνοιαν ἄγει, ὁ μὴ τὸ εἶδος ἀλλὰ τὸ ἦθος ἐπιτρέπων ταῖς γυναιξὶν κοσμεῖσθαι, μήδ' ὡς ἐρωμέναις χρῆσθαι ταῖς γαμεταῖς προστάττων τοῖς ἀνδράσι, σκοπὸν πεποιημένοις τὴν τῶν σωμάτων ὕβριν. ἀλλ' εἰς βοήθειαν παντὸς τοῦ βίου καὶ τὴν ἀρίστην σωφροσύνην περιποιεῖσθαι τὸν γάμον.* Str. II. 23. p. 1093.

[2] *εἰς τοσοῦτον ἦκεν φιλοσοφίας.* Str. IV. 19. p. 1332.

[3] *Ἰωάννης .. ὁ τῆς ἀληθοῦς Ἑβραίοις φιλοσοφίας ὑποδεικνύμενος τὸν τόπον.* Päd. II. 11. p. 540.

[4] Str. IV. 8. p. 1269, 1272: *λέγεται δὲ ἔθνος βάρβαρον οὐκ ἀγεννστον φιλοσοφίας.* Er sprach von rühmlichen Martyrien, die unter manchen Völkern vorgekommen seien. . . . *ἀποσφάττεται οὖν ὁ δοκιμώτατος κριθεὶς ἀνιωμένων τῶν φιλοσοφησάντων . . . μεστὴ μὲν οὖν πάση ἡ Ἐκκλησία κ. τ. λ.* Vgl. Str. V. 11. p. 101 sq.

[5] Winter S. 51, 52: „Denkt er an die einzelnen Systeme als solche oder an den Umfang der Erkenntnis, welche wissenschaftlich die Philosophie in Anspruch nimmt, so kann er nicht umhin, in ihr eine grofse Menge schwerer und folgenreicher Irrtümer zu erblicken. . . . Cl. unterscheidet also die Philosophie nach ihrer empirischen Erscheinung und nach ihrer Idee. Die letztere ist ihm die wahre Philosophie (*ὄντως φιλοσοφία, ἡ φιλοσοφία ὀρθή, ἡ ἀληθὴς διαλεκτική*); nur ihr kommt die hohe bedeutsame Stellung zu, welche wir oben darzulegen suchten. Damit harmoniert

Tertullian über die Philosophie.

Beachtenswert ist hier ein Vergleich der Ansichten unseres Clemens mit denen Tertullians. Tertullian vertritt in seiner Beurteilung der Philosophie einen ganz entgegengesetzten Standpunkt. Während Clemens sich von dem Grundgedanken leiten läfst, dafs die Philosophie ein Erziehungsmittel in dem göttlichen Plane des Logos für die heidnische Menschheit ist, und dafs sie auch nach der Einführung des Christentums noch zu christlichen Zwecken mit Nutzen gebraucht werden könne, betont Tertullian fest und schroff, dafs wir jetzt der Philosophie nicht mehr bedürfen. Wir haben jetzt keine Wifsbegierde mehr, denn in Christus ist uns die volle Wahrheit erschienen, und sein Evangelium ersetzt uns alles.[1] Wir wollen allein in der Schrift suchen, da finden wir alles, was wir glauben und wissen sollen.[2] An anderen Stellen scheint er wohl auch das Gute der Philosophie doch mehr anerkennen zu wollen;[3] aber durchgehends verhält er sich gegen die Philosophie vollständig ablehnend.

Die heilige Schrift.

Viel deutlicher als in der Philosophie ist natürlich nach Clemens die Wahrheit in der heiligen Schrift enthalten. Urheber von Schrift und Philosophie ist allerdings derselbe, der Logos.

Die heilige Schrift besteht aus den beiden Testamenten. Das Alte Testament ist wieder die Vorschule zum Christentume; es erzieht die Menschen mehr durch Furcht und Strenge, während die Kirche ihre Kinder durch Liebe zum Glauben führt.[4] Der Logos, der Erzieher der Menschheit, gab selbst, wenn auch durch Moses, das alttestamentliche Gesetz. Es war durch den Diener

es auch recht wohl, wenn er die Offenbarungswahrheiten selbst als Philosophie bezeichnet."

[1] De praescr. haer. 7.

[2] A. a. O.

[3] De pall. 5. 6. Vgl. Ludwig S. 177. Ähnlich urteilt Tertullian über Litteratur und Kunst; zumal für die Poesie hat er kein Verständnis. Ad nat. II. 12.

[4] Päd. I. 6. p. 289 ff. Vgl. *πρεσβυτέρα διαθήκη ἦν, καὶ ὁ νόμος ἐπαιδαγώγει τὸν λαὸν μετὰ φόβου, καὶ λόγος ἄγγελος ἦν. καινῷ δὲ καὶ νεῷ λαῷ καινὴ καὶ νέα διαθήκη δεδώρηται, καὶ ὁ λόγος γεγένηται καὶ ὁ φόβος εἰς ἀγάπην μετατέτραπται καὶ ὁ μυστικὸς ἐκεῖνος ἄγγελος Ἰησοῦς τίκτεται. ὁ γὰρ αὐτὸς οὗτος παιδαγωγός κ. τ. λ.* Päd. I. 7. p. 321.

Gottes gegeben und bestand deshalb nur eine Zeitlang, nämlich so lange, bis der Logos selbst erschien.[1] Was von den verschiedenen alt- und neutestamentlichen Schriftstellern aufgeschrieben wurde, ist im Auftrage Gottes selbst aufgeschrieben und deshalb unbeanstandet zu glauben und zu thun. Die heiligen Schriften sind inspiriert, das heifst, der heilige Geist hat durch die Verfasser gesprochen.[2] So wurde die ganze Menschheit von dem einen Gott durch verschiedene Heilseinrichtungen unterrichtet[3] und so wurde Gott dementsprechend von den Heiden heidnisch, von den Juden jüdisch, von uns Christen christlich und geistig erkannt.[4] Es gibt also eigentlich doch nur ein Testament und eine Heilsordnung.[5]

Die Kirche.

Nunmehr steht als Hüterin der Offenbarungen Gottes, als Erbin beider Testamente, zur Erziehung der Menschheit die heilige katholische Kirche da. In ihr ist alle Wahrheit niedergelegt, darum gibt es auch nur eine Kirche. Diesen Gedanken hebt Clemens ausdrücklich und mehrfach gegen die Irrlehrer Basilides, Valentinus, Marcian hervor und betont, dafs sie alle erst nach Gründung der Kirche Christi entstanden seien. Aus der uralten, grundwahren Kirche haben sich die Irrlehrer ausgeschieden und haben die Wahrheit gefälscht. Es gibt nur eine wahre Kirche,

---

[1] *ὁ δὲ νόμος χάρις ἐστὶ παλαιὰ διὰ Μωϋσέως ὑπὸ τοῦ λόγου δοθεῖσα . . . ὁ νόμος . . . οὐχὶ ὑπὸ Μωϋσέως, ἀλλὰ ὑπὸ μὲν τοῦ λόγου, διὰ Μωϋσέως δέ, τοῦ θεράποντος αὐτοῦ. δια καὶ πρόσκαιρος ἐγένετο.* Päd. I. 7. p. 321.

[2] *τὸ γὰρ στόμα κυρίου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐλάλησεν ταῦτα.* Protr. IX. p. 192, 193. *τὸ ἅγιόν σοι πνεῦμα εἰρήσεται.* Daselbst p. 196, und so fort an zahllosen Stellen.

[3] *τῶν τριῶν λαῶν διαφόροις* (Philosophie und die beiden Testamente) *παιδευομένων διαθήκαις, τοῦ ἑνὸς κυρίου ὄντως (ν), ἑνὸς κυρίου ῥήματι.* Str. VI. 5. p. 261.

[4] *τὸν ἕνα καὶ μόνον θεόν, ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων ἐθνικῶς, ὑπὸ δὲ Ἰουδαίων Ἰουδαϊκως, καινῶς δὲ ὑφ' ἡμῶν καὶ πνευματικῶς γινωσκόμενον.* Str. VI. 5. p. 261. *εἰς ἀμφοῖν ταῖν διαθήκαιν ὁ θεός . . ἐπειδὴ δύο αὗται ὀνόματι καὶ χρόνῳ, καθ' ἡλικίαν καὶ προκοπὴν οἰκονομικῶς δεδομέναι, δυνάμει μία οὖσαι, ἡ μὲν παλαιά, ἡ δὲ καινὴ διὰ υἱοῦ παρ' ἑνὸς θεοῦ χορηγοῦνται.* Str. II. 6. p. 964.

[5] *μία μὲν γὰρ τῷ ὄντι διαθήκη ἡ σωτήριος, ἀπὸ καταβολῆς κόσμου εἰς ἡμᾶς διήκουσα, κατὰ διαφόρους γενεάς τε καὶ χρόνους διάφορος εἶναι τὴν δόσιν ὑπολῃφθεῖσα.* Str. VI. 13. p. 328.

mögen auch viele Sekten auf die Zugehörigkeit zu dieser Anspruch machen. Der Grund hierfür liegt in Gott selbst, denn als Nachahmung Gottes mufs sie eins sein. Gegen diese eine katholische Kirche können die Irrlehrer, die sich alle nach ihrem Stifter benennen, nicht anpochen. Sie nennen sich nach Valentinus, Marcian, Basilides; andere nach den Orten ihres Entstehens, wie die Peratiker, oder nach einem Volke, wie die Irrlehre der Phrygier. Andere nennen sich nach ihrem Thun, wie die Enkratiten, die sich der Ehe und der Fleischspeisen enthalten; andere nach ihren besonderen Lehren, wie die Doketen und Hämatiten; andere nach dem Gegenstand ihrer Verehrung, wie die Kainiten und Ophinianer, die Kain oder die Schlange verehren; andere selbst nach ihren Freveln, wie die nach den Simonianern benannten Eutychiten.[1]

Immer wieder findet Clemens Gelegenheit, die Einheit der Kirche zu betonen. Man mag von einzelnen Kirchen reden, sie kommen doch alle zur Einheit zusammen. Der Schaubrottisch in der Stiftshütte war Sinnbild der Kirche; sie ist schlechthin die eine.[2]

So sind wir alle Glieder eines heiligen Leibes, das ist der Kirche. Abfall von der Kirche und bewufstes antikirchliches

---

[1] *συμφανὲς ἐκ τῆς προγενεστάτης καὶ ἀληθεστάτης ἐκκλησίας τὰς μεταγενεστέρας ταύτας καὶ τὰς ἔτι τούτων ὑποβεβηκυίας τῷ χρόνῳ κεκαινοτομῆσθαι. παραχαραχθείσας αἱρέσεις .. ἐκ τῶν εἰρημένων ἄρα φανερὸν οἶμαι γεγενῆσθαι μίαν εἶναι τὴν ἀληθῆ ἐκκλησίαν, τὴν τῷ ὄντι ἀρχαίαν, εἰς ἣν οἱ κατὰ πρόθεσιν δίκαιοι ἐγκαταλέγονται. . . ἑνὸς γὰρ ὄντος τοῦ θεοῦ καὶ ἑνὸς τοῦ κυρίου διὰ τοῦτο καὶ τὸ ἄκρως τίμιον κατὰ τὴν μόνωσιν ἐπαινεῖται, μίμημα ὂν ἀρχῆς τῆς μιᾶς. τῇ γοῦν τοῦ ἑνὸς φύσει συγκληροῦται ἐκκλησία ἡ μία, ἣν εἰς πολλὰς κατατέμνειν βιάζονται αἱρέσεις, κατά τε οὖν ὑπόστασιν, κατά τε ἐπίνοιαν, κατά τε ἀρχήν, κατά τε ἐξοχήν, μόνην εἶναι φαμέν, τὴν ἀρχαίαν καὶ καθολικὴν ἐκκλησίαν, εἰς ἑνότητα πίστεως μιᾶς τῆς κατὰ τὰς οἰκείας διαθήκας, μᾶλλον δὲ κατὰ τὴν διαθήκην τὴν μίαν διαφόροις τοῖς χρόνοις ἑνὸς τοῦ θεοῦ τῷ βουλήματι δι' ἑνὸς τοῦ κυρίου συνάγουσαν τοὺς ἤδη κατατεταγμένους, οὓς προώρισεν ὁ θεός, δικαίους ἐσομένους πρὸ καταβολῆς κόσμου ἐγνωκώς κ. τ. λ.* Str. VII. 17.

[2] *ἡ μία ἐκκλησία.* Str. III. 11. p. 1172. *εἷεν δ' ἂν μοναί τινες εἰς ἓν σῶμα καὶ σύνοδον μίαν συμπνεουσῶν ἐκκλησιῶν κ. τ. λ.* Str. V. 6. p. 61.

Leben gilt als Ehebruch.[1] Die Irrlehrer sind es, welche die heilige Urkirche schnöde verlassen.[2] Die Kirche verdient Anhänglichkeit und Liebe, denn sie ist die Braut Christi,[3] ein Abbild der himmlischen Kirche;[4] sie ist Tempel Gottes,[5] heilig und zur Ehre Gottes.[6] Das ganze Handeln des Heilandes hatte Bezug auf die Kirche;[7] in ihr wirkt Gott selbst durch sein und Christi Wort;[8] ihr Opfer ist das Gebet frommer Seelen.[9] Vom Logos geleitet, kann sie jeder Kommunität als Muster dienen.[10]

Die Kirche und die Irrlehrer.

Ein eigenes Kapitel widmet Clemens der Widerlegung derjenigen, die sich aus irgendwelchen Gründen nicht an die Kirche anschliefsen wollen. Gegen alle Wahrheit führen diese Irrlehrer zunächst den Umstand an, dafs es ja so viele abweichende Meinungen über die verschiedensten religiösen Sachen gegeben habe.

---

[1] *σῶμα δὲ ἀλληγορεῖται ἡ ἐκκλησία κυρίου, ὁ πνευματικὸς καὶ ἅγιος χόρος .. τὸ δὲ σῶμα τοῦτο πνευματικόν, τουτέστιν ἡ ἁγία ἐκκλησία οὐ τῇ πορνείᾳ κ. τ. λ. πορνεύει γὰρ εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ αὐτοῦ σῶμα ὁ ἐθνικῶς ἐν ἐκκλησίᾳ πολιτευόμενος.* Str. VII. 14. p. 521.

[2] *αἱ τὴν ἐξ' ἀρχῆς ἀπολείπουσαι ἐκκλησίαν.* Str. I. 19. p. 812.

[3] *ἐκκλησία δὲ ἄλλον οὐ γαμεῖ, τὸν νυμφίον κεκτημένη.* Str. III. 11. p. 1173.

[4] *εἰκὼν δὲ τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἡ ἐπίγειος.* Str. IV. 8. p. 1277.

[5] *ἐν τῷ νεῷ τοῦ θεοῦ, ὅς ἐστιν πᾶσα ἡ ἐκκλησία.* Str. VI. 14. p. 337.

[6] *τὴν εἰς τιμὴν τοῦ θεοῦ κατ' ἐπίγνωσιν ἁγίαν γενομένην ἐκκλησίαν ἱερὸν ἂν εἴποιμεν θεοῦ.* Gleich danach versteigt sich Cl., wahrscheinlich um ein Wortspiel zu gewinnen, zu der Aussage: *οὐ γὰρ νῦν τὸν τόπον, ἀλλὰ τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν ἐκκλησίαν καλῶ,* doch ist die Aussage durchaus richtig und unverdächtig, wie sich aus dem Gegensatze ergibt. Str. VII. 5. p. 437. Vgl. hier Anm. 7 und die ganze Stelle S. 219 Anm. 4.

[7] *διὰ τὴν ἐκκλησίαν, ἥτις ‚ἐστὶ τὸ γένος τὸ ἐκλεκτόν'.* Fragm. ex script. Theod. IV. p. 656.

[8] *ὁρᾷς ὅπως ἡ κυριακὴ φωνὴ λόγος ἀσχημάτιστος, ἡ τοῦ λόγου δύναμις ῥῆμα κυρίου φωτεινόν, ἀλήθειαν οὐρανόθεν ἄνωθεν ἐπὶ τὴν συναγωγὴν τῆς ἐκκλησίας ἀφιγμένη, διὰ φωτεινῆς τῆς προσεχοῦς διακονίας ἐνήργει.* Str. VI. 3. p. 252.

[9] *καὶ γάρ ἐστιν ἡ θυσία τῆς ἐκκλησίας λόγος ἀπὸ ἁγίων ψυχῶν ἀναθυμιώμενος, ἐκκαλυπτομένης ἅμα τῆς θυσίας καὶ τῆς διανοίας ἁπάσης τῷ θεῷ.* Str. VII. 6. p. 444.

[10] *σπουδαῖον γὰρ ἡ πόλις καὶ ὁ δῆμος ἀστεῖόν τι σύστημα, καὶ πλῆθος ἀνθρώπων ὑπὸ νόμου διοικούμενον, καθάπερ ἡ ἐκκλησία ὑπὸ λόγου, ἀπολιόρκητος, ἀτυράννητος πόλις ἐπὶ γῆς.* Str. IV. 26. p. 1381.

Hiergegen wendet Clemens ein, dafs geradeso bei den berühmtesten jüdischen und heidnischen Philosophen so viele falsche Lehren entstanden seien.[1] Aber die Ankläger der christlichen Lehre sprechen doch damit den Denkern noch nicht das Recht zu philosophieren oder die jüdische Lehre zu beobachten ab.[2] Zudem hat der Heiland ja auch geweissagt, dafs Unkraut unter seinem Weizen hervorwuchern werde, und was er geweissagt, wird und mufs in Erfüllung gehen. Der natürliche Grund zu diesem ungerechten Vorwurf ist nur der, dafs das, was schön ist, immer getadelt wird; trotzdem läfst der brave Christ sich nicht zur Untreue gegen die Kirche und zur Übertretung der Kirchenregel verleiten. So gibt es auch unter den Ärzten falsche Ansichten (*ἐν τῇ ἰατρικῇ αἱρέσεις*), doch wird trotzdem kein Kranker zögern, sich dem Arzte anzuvertrauen. Eben darum sind so viele falsche Meinungen und Irrlehren, weil die Wahrheit eben schwer zu finden ist, und aus Eitelkeit und Ruhmsucht entstehen aus den vielen diesbezüglichen Fragen die Spaltungen. Gerade dieser Umstand und der zu erhoffende glückliche, beseligende Besitz der Wahrheit soll uns trotz aller Schwierigkeiten zu eifrigem Suchen antreiben.[3] Die Heiden haben also keine Entschuldigung, wenn sie unter allerlei nichtigen Vorwänden die Kirche umgehen wollen. Wer sucht, findet schon die Wahrheit. Ein unerbittliches Gericht wird über alle die ergehen, die böswillig in die Kirche nicht eintreten wollen. Hiernach ist also die Kirche nach Lehre des Clemens für alle verpflichtend.[4]

[1] *μὴ δεῖν πιστεύειν διὰ τὴν διαφορίαν τῶν αἱρέσεων, ἄλλων αλλα δογματιζάντων. — ὅτι καὶ παρ' ὑμῖν τοῖς Ἰουδαίοις καὶ παρὰ τοῖς δοκιμωτάτοις τῶν παρὰ Ἕλλησι φιλοσόφων πάμπολλοι γεγόνασιν αἱρέσεις.* Str. VII. 15. p. 524.

[2] *καὶ οὐδήπου φατὲ δεῖν ὀκνεῖν ἤτοι φιλοσοφεῖν καὶ Ἰουδαΐζειν τῆς διαφωνίας ἕνεκα τῆς πρὸς ἀλλήλας τῶν παρ' ὑμῖν αἱρέσεων.* Str. VII. 15. p. 525.

[3] *καὶ τούτου οὖν ἡ αἰτία, ὅτι παντὶ τῷ καλῷ μῶμος ἕπεται . . . οὕτω καὶ ἡμᾶς κατὰ μηδένα τρόπον τὸν ἐκκλησιαστικὸν παραβαίνειν προσήκει κανόνα· καὶ μάλιστα τὴν περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογίαν ἡμεῖς μὲν φυλάττομεν, οἱ δὲ παραβαίνουσιν κ. τ. λ.* Str. VII. 15. p. 525.

[4] *ματαία τοίνυν τοῖς Ἕλλησιν ἡ πρόφασις αὕτη. τοῖς μὲν γὰρ βουλομένοις ἔξεστι καὶ τὸ εὑρεῖν τὴν ἀλήθειαν. τοῖς δὲ αἰτίας ἀλόγους*

Mit Ausnahme von einigen Skeptikern, Akademikern (*τῶν τὰς αἰσθήσεις ἀναιρούντων*) geben doch alle diese Heiden die Möglichkeit der Beweiskraft zu (*συγκατατίθενται εἶναι ἀπόδειξιν*). Nimmt man aber diese an, so wird man bei gutem Willen bald auch schon zur Kirche kommen.[1]

Wie leichtsinnige Knaben mögen viele Irrlehrer die Beweiskraft der Prophezien für die Kirche nicht anerkennen, weil sie zu lästige Mahner und zu unparteiische Tadler sind.[2] Der hört also auf, Freund Gottes und Gott treu zu sein, der von der alten kirchlichen Tradition abgeht und sich in das Meinungsgezänke der Irrlehrer einläfst. Hoch zu loben aber ist derjenige, der vom Irrtume zur Kirche den Weg findet.[3] Stellt man Glauben und Meinen, Kirche und Häresie gegenüber, so besitzt die Kirche

---

προβαλλομένοις ἀναπολόγητος ἡ κρίσις. Str. VII. 15. p. 528. Nach Probst (Kirchliche Disciplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. Tübingen 1873. S. 196) nennt Clemens nicht nur den gottesdienstlichen Versammlungsort der Gläubigen Kirche [Päd. III. 11. p. 657: *ἐπὶ δὲ τὴν ἐκκλησίαν ἀκτέον τὴν γυναῖκα καὶ τὸν ἄνδρα*], sondern auch das zu Gottes Ehren errichtete heilig. [Str. VII. 5. p. 457: *εἰ δὲ τὸ ἱερὸν διχῶς ἐκλαμβάνεται, ὅ-τε θεὸς αὐτὸς καὶ ὁ εἰς τιμὴν αὐτοῦ κατασκεύασμα, πῶς οὐ κυρίως τὴν εἰς τιμὴν τοῦ θεοῦ κατ' ἐπίγνωσιν ἁγίαν γενομένην ἐκκλησίαν ἱερὸν ἂν εἴποιμεν θεοῦ τὸ πολλοῦ ἄξιον καὶ οὐ βαναύσῳ κατεσκευασμένον τέχνῃ, ἀλλ' οὐδὲ ἀγύρτου χειρὶ δεδαιδαλμένον βουλήσει δὲ τοῦ θεοῦ εἰς νεὼν πεποιημένην. οὐ γὰρ νῦν τὸν τόπον, ἀλλὰ τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν ἐκκλησίαν καλῶ.*] Da sonach Clemens wohl der erste ist, der das gottesdienstliche Gebäude Kirche nennt, so ist Probst zur Annahme geneigt, „dafs in seinen Tagen eigene Gemeindekirchen im Untorschiede von Hauskirchen gegründet wurden".

[1] *ἀπυδείξεως δ' οὔσης ἀνάγκη συγκαταβαίνειν εἰς τὰς ζητήσεις καὶ δι' αὐτῶν τῶν γραφῶν ἐκμανθάνειν ἀποδεικτικῶς, ὅπως μὲν ἀπεσφάλησαν αἱ αἱρέσεις, ὅπως δὲ ἐν μόνῃ τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ ἀρχαίᾳ ἐκκλησίᾳ ἥ τε ἀκριβεστάτη γνῶσις καὶ ἡ τῷ ὄντι ἀρίστη αἵρεσις.* Str. VII. 15. p. 528.

[2] *καὶ καθάπερ τὰ πονηρὰ παιδία τὸν παιδαγωγὸν ἀποκλείει, οὕτως οὗτοι τὰς προφητείας εἴργουσιν ἑαυτῶν τῆς ἐκκλησίας, ὑφορώμενοι δι' ἐλέγχον καὶ νουθεσίαν.* Str. VII. 16. p. 537.

[3] *ἄνθρωπος εἶναι τοῦ θεοῦ καὶ πιστὸς τῷ κυρίῳ διαμένειν ἀπολώλεκεν ὁ ἀναλακτίσας τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν, καὶ ἀποκριτήσας εἰς δόξας αἱρέσεων ἀνθρωπίνων. . . . ὁ δὲ ἐκ τῆς δὲ τῆς ἀπάτης παλινδρομήσας, κατακούσας τῶν γραφῶν, καὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον ἐπιστρέψας τῇ ἀληθείᾳ, οἷον ἐξ ἀνθρώπου θεὸς ἀποτελεῖται.* Str. VII. 16. p. 532.

den Glauben, die Häresie nur das Meinen, die Heiden sind unwissend.[1] Entsprechend den Verheifsungen des Heilandes hat die Kirche sich recht schnell zu einem mächtigen Baume entwickelt, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen, nämlich die Engel und die frommen Seelen. Clemens nennt die Kirche schon auf der ganzen Erde ausgebreitet (ubique terrarum stabilita).[2]

Die hierarchische Ordnung.

Die Kirche ist also nach der ganzen Anschauung unseres Schriftstellers die von Gott für alle Menschen und Zeiten gestiftete eine Heilsanstalt, in die jeder nach erlangter Erkenntnis einzutreten verpflichtet ist. Der einzelne erlangt sodann sein Heil nicht anders als im Zusammenhang mit der Kirche und ihrem Wirken.[3] „O Zöglinge einer glückseligen Pädagogik," ruft Clemens am Schlusse seines Pädagog begeistert aus, „füllen wir den schönen Raum der Kirche, laufen wir zu ihr ‚wie kleine Kinder zur guten Mutter'. Und wenn wir Zuhörer des Logos geworden, preisen wir die glückselige Heilsökonomie, wodurch der Mensch erzogen und geheiligt wird als Kind Gottes; und er wird ein Bürger des Himmels dadurch, dafs er auf Erden erzogen wird, und dort erhält er den Vater, den er hier auf Erden kennen lernt."[4] Die Grundzüge der

---

[1] *καὶ δὴ τριῶν οὐσῶν διαθέσεων τῆς ψυχῆς, ἀγνοίας οἰήσεως' ἐπιστήμης, οἱ μὲν ἐν τῇ ἀγνοίᾳ τὰ ἔθνη, οἱ δὲ ἐν τῇ ἐπιστήμῃ ἡ ἐκκλησία ἡ ἀληθής, οἱ δὲ ἐν οἰήσει οἱ κατὰ τὰς αἱρέσεις.* Str. VII. 16. p. 540.

[2] *ἡ πανταχοῦ γῆς ἱδρυμένη τοῦ χριστοῦ ἐκκλησία.* Fragm. M. IX. p. 744. Vgl. Päd. I. 11.

[3] So Seeberg, D. G. S. 184. Er beruft sich hierfür auf Päd. III. 12 und I. 6. p. 281, 300: *τὸ βούλημα αὐτοῦ ἀνθρώπων ἐστι σωτηρία· καὶ τοῦτο ἐκκλησία κέκληται.* Hierarchische Interessen sind nach Seeberg Clemens fremd. Str. VI. 13. p. 328. Die Taufe macht den Menschen zum Gliede Christi und teilhaftig des Heiles.

[4] Päd. III. 12. p. 677: *ὦ τῆς μακαρίου θρέμματα παιδαγωγίας! τὸ καλὸν τῆς ἐκκλησίας πληρώσωμεν πρόσωπον, καὶ πρὸς τὴν ἀγαθὴν προσδράμωμεν οἱ νήπιοι μητέρα. κἂν ἀκροαταὶ τοῦ λόγου γενώμεθα, τὴν μακαρίαν δοξάζωμεν οἰκονομίαν, δι' ἣν παιδαγωγεῖται μὲν ὁ ἄνθρωπος, ἁγιάζεται δὲ ὡς θεοῦ παιδίον. καὶ πολιτεύεται μὲν ἐν οὐρανοῖς, ἀπὸ γῆς παιδαγωγούμενος, πατέρα δὲ ἐκεῖ λαμβάνει, ὃν ἐπὶ γῆς μανθάνει.* Vgl. hierzu die S. 222, 2 über Cyprian gegebene Bemerkung.

hierarchischen Ordnung scheinen Clemens bekannt; so erhält nach ihm der Gnostiker besondere Grade im Himmel, die dem Range der Bischöfe, Priester, Diakone hier auf Erden gleichgestellt werden können.[4]

Clemens als Zeuge kirchlicher Tradition.

Diese ganze Auffassung der Kirche, die Darstellung ihres Ursprunges, ihrer Aufgabe und Einrichtung berührt bei einem so frühen Zeugen kirchlicher Überlieferung äufserst wohlthuend. Tertullian änderte bekanntlich seine Ansichten über die Kirche, nachdem er zur Irrlehre abgefallen war,[1] aber Clemens betont, wie bald nach ihm Cyprian, die Heiligkeit und Notwendigkeit der Kirche: alle finden im Anschlufs an die Kirche ihr Heil und in der Übereinstimmung mit der Kirchenlehre ihre Stütze. Freilich bildet sich, wie jeder Begriff, so auch der Begriff der Kirche und Hierarchie aus;[2] aber die Lehre unseres Clemens über

[1] *οὗτος πρεσβύτερός ἐστι τῷ ὄντι τῆς ἐκκλησίας, καὶ διάκονος ἀληθὴς τοῦ θεοῦ βουλήσεως, ἐὰν ποιῇ καὶ διδάσκῃ τὰ τοῦ κυρίου· οὐχ ὑπ' ἀνθρώπων χειροτονούμενος* („qui ordinetur"), *οὐδ' ὅτι πρεσβύτερος, δίκαιος νομιζόμενος· ἀλλ' ὅτι δίκαιος ἐν πρεσβυτερίῳ καταλεγόμενος ... ἐπεὶ καὶ αἱ ἐνταῦθα κατὰ τὴν ἐκκλησίαν προκοπαὶ ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων διακόνων μιμήματα οἶμαι ἀγγελικῆς δόξης κἀκείνης τῆς οἰκονομίας τυγχάνουσιν κ. τ. λ.* Str. VI. 13. p. 328. Vgl. Str. VII. 1. p. 405. Päd. III. 12. p. 677.

[2] Bei der Behandlung Tertullians in Bezug auf seine Vorschriften über die „sittliche Bethätigung des Christen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft" erklärt Ludwig S. 104: „Hierbei ist es besonders bemerkenswert, dafs man neben dem Fortschreiten von milderen zu strengeren Ansichten zugleich ihm parallel eine allmähliche Abstreifung katholischer und Aufnahme protestantischer Elemente beobachten kann, wie letzteres am bedeutendsten in seiner montanistischen Bufsdisciplin und seinen als Montanist gemachten Bemerkungen über das allgemeine Priestertum und die Fortbildung der Disciplin durch dasselbe zu Tage tritt." Tertullian vertrat also vor seinem Abfalle katholische, nach seinem Abfalle zur Irrlehre protestantische Ansichten. Nach Stöckl, Anthrop. II. S. 247 lehrte Tertullian: „Vor Montanus sei niemand heilig gewesen, weil das Princip der Heiligkeit, der hl. Geist, noch nicht erschienen war. Darum sei denn auch die Kirche nicht die Gesamtheit der Bischöfe; denn die Priester werden von der Kirche, nicht von Gott aufgestellt; die Kirche sei vielmehr der heilige Geist, sofern er die Gesamtheit der Pneumatiker durchwohne und sie heilige."

[3] Nach Seeberg S. 133—143 (vgl. Dorner, D. G. S. 242 ff., Thomasius, D. G. S. 559—565) bildete sich der Begriff der Kirche, zu dem schon

Kirche und Hierarchie ist, so weit sie uns vorliegt, vollständig orthodox, katholisch, und bedarf deshalb auch heute noch keiner Entwicklung und Berichtigung.[1]

Irenäus und Tertullian manche bedeutsame Erklärung gegeben, und die Entwicklung der Hierarchie später durch die unter Kallistus (217—222) und Hippolytus auftauchenden Streitigkeiten, sowie auch durch die novatianischen Streitigkeiten allmählich deutlicher aus, findet sich aber erst allseitig und nach allen Seiten genau dargestellt und begründet in der Lehre des Cyprian, der in seinem Satze habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem; von allen zur Kirche Gehörigen Unterwerfung unter die von Gott eingesetzten Bischöfe verlangt, die als Vorsteher der Gemeinde in göttlicher Kraft regieren. — Es hält nicht schwer, zumal für eine katholische Auffassung, die Grundzüge der cyprianischen Anschauung auch schon bei Clemens zu finden, wenn er auch bei dem Charakter seiner Schriften uns über die Hierarchie verhältnismäfsig wenig bemerkt hat. Vgl. S. 178, 5a.

[1] Nach Harnack, D. G. S. 340, 341 hat Clemens bis zum fünfzehnten Kapitel des siebenten Buches der Stromata und im Pädagog von der Kirche lediglich im Sinne des Epheserbriefes und des Hirten (des Hermas) geredet und bezeichnet sie als ein himmlisches Gebilde, das auf Erden sein Abbild hat; eine Kirche, die auf Erden sein soll, wie sie im Himmel ist, durch den Glauben subjektiv, durch den Logos objektiv zusammengehalten. Von Str. VII. 15 an (namentlich 17) gelangt er durch den Gegensatz zu den Häretikern plötzlich dazu, jene Kirche mit der einen alten katholischen, d. i. mit der sichtbar erscheinenden „Kirche“ in Gegensatz zu den häretischen Gemeinschaften zu identifizieren. Die empirische Fassung des Kirchenbegriffs, kraft welcher die Kirche das Institut der rechten Lehre ist, ist also auch von Clemens vollzogen, aber sie ist von Clemens lediglich in der Polemik, noch nicht in den thetischen Ausführungen verwertet worden [— als ob das etwas verschlüge! —]. In diesen allgemeinen Anschauungen über den Kirchenbegriff stimmt Origenes zunächst mit Cl. überein, gelangt aber im einzelnen zu einer bedeutenden Weiterentwicklung des Begriffs der Kirche. Vgl. Harnack S. 342, 343. — Man sollte doch nicht so rigoristisch bei den Vätern, die sich nun einmal von der Gelegenheit und vom Augenblicke in der Darlegung ihrer Gedanken leiten lassen, überall eine streng systematisch durchgeführte Lehre finden wollen. Bei der Redseligkeit und dem Schreibfleifs der guten Väter wiederholen sich ihre Ansichten oft doch genug, so dafs man bei einigem guten Willen die Grundzüge ihrer Lehre, so auch hier die der Kirche, herausfinden kann. Im übrigen ist die Ausführung Harnacks, Kleine D. G. S. 84, 85 (vgl. gr. D. G. 1888 S. 400 f.) sehr aufrichtig: „Dafs die römische Kirche in diesem Prozefs der Katholisierung der Gemeinden durchweg die Führung gehabt hat, ist eine sicher zu beweisende geschichtliche Thatsache. Die katholische Kirche ist wirklich die

3. Die äufsere Norm und die Mittel des sittlich-guten Handelns: Gesetz, Gewissen, Freiheit, Gnade.

Durch unsere vernünftige Anlage und durch die wunderbare Hinordnung der ganzen Menschennatur und Menschheit überhaupt ist die Richtung auf das wahre Gute und auf die himmlische Glückseligkeit schon gegeben. Aber trotzdem würde Sittlichkeit und Glückseligkeit dem grofsen Teile der Menschheit nur wie eine kalte starre Steinfigur abweisend gegenüberstehen, wenn der Schöpfer des menschlichen Herzens nicht noch nähere Beziehungen zwischen uns und sich selbst angeknüpft hätte. Durch die Hinrichtung auf das Sittlich-Gute ist nur der allgemeine Zweck unseres Lebens uns vorgeschrieben; Gott gab uns Gesetze, die diesen Zweck erläutern, zergliedern, und so die einzelnen Bethätigungen unserer sittlichen Fähigkeiten auf Gott hinlenken. Durch das Gewissen, das Gott dem Menschen in das Herz legte, wird der Mensch zu seinem eigenen Richter ernannt; er fühlt sich fortwährend an das Sittengesetz gebunden und mufs sich selbst über seine Treuhaltung Rechenschaft geben. Mit Hilfe der von Gott ihm gegebenen Freiheit kann er nämlich das göttliche Gesetz erfüllen; es ist nur bedauerlicher Mifsbrauch der Freiheit, wenn sie auf das Böse gerichtet wird. So ist die Thätigkeit des Gewissens bald Lob, bald Tadel. Wohl neigt die Menschennatur in angeerbter Schwäche leicht zum Bösen, aber da das Sittengesetz in seiner stillen ernsten Ruhe unantastbar bleibt, gibt Gott aufser allem natürlichen Vermögen der Menschheit seine Gnade, um dadurch die Beobachtung seines heiligen Willens möglich und mehr bestimmt zu machen. So ist der menschlichen Bethätigung allseitig ein möglichst weiter Spielraum gegeben.

---

römische Kirche. Die „apostolischen" Mafsstäbe, die den Katholicismus zum Katholicismus machen, sind römisch und haben sich von Rom aus verbreitet. Damit ist der faktische Primat der römischen Kirche innerhalb des Katholicismus (also auch des römischen Bischofes) gegeben. Die Frage der Zukunft könnte nur die sein, wie viel davon in das Kirchenrecht aufgenommen und unter dem Schutze einer Anordnung Christi gestellt werden sollte. Aber die philosophisch-wissenschaftliche Glaubenslehre, welche sich in derselben Zeit aus dem Glauben entwickelt hat, ist nicht das Werk der römischen Gemeinde und ihrer Bischöfe." Vgl. Gass. S. 72, 73.

Gesetz.

Wir finden bei Clemens eine dreimalige Definition des Gesetzes und zwar a) als einer *προτάξεως τῶν ποιητέων καὶ ἀπαγορεύσεως τῶν οὐ ποιητέων;*[1] sodann ist b) *ὁ νόμος κανὼν τυγχάνων δικαίων τε καὶ ἀδίκων*;[2] ferner accipiert Clemens die Definition anderer und bezeichnet c) *νόμον* als *προστακτικὸν μέν, ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον.*[3] Die Gesetze haben zur Aufrechthaltung von Ordnung und Sitte volle Berechtigung. Die Anhänger des Prodikus und die Valentinianer, die sich stolz Gnostiker und natürliche Söhne des höchsten Gottes nennen (*υἱοὺς μὲν φύσει τοῦ πρώτου θεοῦ*), erklären sich frei von aller Fessel des Gesetzes, als Gottes königliche Söhne (*βασίλειοι παῖδες*). Sie sagen, für den König gebe es kein Gesetz. Sonderbar! Trotzdem wagen sie nicht alles, was sie gelüstet, zu thun, und wenn sie es doch thun, z. B. Ehebruch begehen, so sündigen sie heimlich aus Furcht vor Ertappung, Verurteilung und Strafe.[4]

Das Naturgesetz.

Clemens kennt zunächst ein Naturgesetz (*φύσεως νόμον*), dem alle Menschen unterworfen sind.[5] Dafs es ein solches Gesetz gebe, welches der Urheber unserer Natur uns ins Herz gelegt habe, bezeugen auch die heidnischen Dichter.[6] So gab es auch

---

[1] Str. III. 12. p. 1185.

[2] Str. I. 26. p. 916.

[3] Str. I. 25. p. 913. Mit diesen anderen *τινες*, von denen Cl. diese Definition entnimmt, sind, wie auch die Anm. M. p. 914 sagt, jedenfalls Philo und die Stoiker gemeint. Str. II. 7. p. 969 steht noch eine Art von Definition: *μετάνοιαν δὲ ἐντολὴ* (praeceptum) *ποιεῖ, κωλυτικὴν μὲν τῶν μὴ ποιητέων, ἐπαγγελτικὴν δὲ τῶν εὐεργεσιῶν.*

[4] Str. III. 4. p. 1136.

[5] So erklärt er die Enthaltung von der Ehe nach eingetretener Empfängnis bis zur Entwöhnung des Kindes für ein Naturgesetz, das besonders die Leviten beobachtet hätten: *ἡ Λευιτικὴ φυλὴ τοῦτον φυλάσσουσα τὸν τῆς φύσεως νόμον ἐκ θεοῦ.* Str. III. 11. p. 1173.

[6] *νόμος ἁπάντων βασιλεὺς θνητῶν τε καὶ ἀθανάτων λέγει Πίνδαρος* und Cl. erklärt, dafs er hier den Gesetzgeber selbst meine (*ἐγὼ δὲ τὸν τιθέμενον τὸν νόμον διὰ τούτων ἐξακούω*), und fährt fort zur Erklärung einer ähnlichen Stelle des Hesiod: *εἴτ' οὖν τὸν ἅμα τῇ γενέσει φύσει νόμον, εἴτε καὶ τὸν αὖθις δοθέντα, πλὴν ἐκ θεοῦ, ὅτε τῆς φύσεως, ὅτε τῆς μαθήσεως νόμος εἷς. ὡς καὶ Πλάτων ἐν τῷ πολιτικῷ ἕνα τὸν νομοθέτην φησίν. ἐν δὲ τοῖς νόμοις ἕνα τὸν συνήσοντα τῶν*

auf Grund dieses Naturgesetzes vor dem mosaischen Gesetze schon gerechte Menschen;[1] Propheten, Apostel und das ganze Evangelium erkennen zwei Wege, auf denen der Mensch wandeln könne, den Weg des Guten zum Heile und den der Gesetzwidrigkeit zum Verderben. Darin sind aber die heiligen Schriften und auch die edelsten Philosophen einig, dafs man den ersten, den königlichen Weg des Gesetzes wandeln solle.[2] Als Wesen des Naturgesetzes und als Gesetz, das der Hauptsache nach kurz alle anderen enthält, läfst sich angeben: Was du von den Mitmenschen verlangst, das leiste ihnen auch selber! Man kann aber, wie später das göttliche Gesetz eigens erklärte, auch zwei Hauptbestimmungen aus dem Naturgesetz herauslesen: du sollst Gott über alles und den Nächsten wie dich selbst lieben.[3] Das Naturgesetz hat auch durch die späteren positiven und genaueren Bestimmungen keine Einbufse erlitten. Clemens stellt nämlich den Gesetzen der einzelnen Völker, die man befolgen soll, das Gesetz Gottes im Auszuge entgegen: du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht Knaben schänden, nicht stehlen, kein falsches Zeugnis geben, du sollst überhaupt deinen Gottt lieben. Wenn man diese Gesetze befolgt, ist man gut angeschrieben, und der

---

μουσικῶν. διὰ τούτων διδάσκων τὸν λόγον εἶναι ἕνα, καὶ τὸν θεὸν ἕνα. Str. I. 29. p. 929.

[1] *ὁ ποιμὴν* (Hermas III. 16) *οἵδέ τινας ἐν ἔθνεσιν καὶ ἐν Ἰουδαίοις, οὐ μόνον πρὸ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας, ἀλλὰ καὶ πρὸ νόμου κατὰ τὴν πρὸς θεὸν εὐαρέστησιν, ὡς Ἄβελ, ὡς Νῶε, ὡς εἴ τις ἕτερος δίκαιος.* Str. II. 9. p. 980.

[2] *καὶ τὴν μὲν καλούντων στενὴν καὶ τὴν τεθλιμμένην, τὴν κατὰ τὰς ἐντολὰς καὶ ἀπαγορεύσεις περιεσταλμένην, τὴν δὲ ἐναντίαν τὴν εἰς ἀπώλειαν φέρουσαν, πλατεῖαν καὶ εὐρύχωρον, ἀκώλυτον ἡδοναῖς τε καὶ θυμῷ κ. τ. λ.* Str. V. 5. p. 53.

[3] *ἔστι μὲν οὖν αὐτόθεν κεφαλαιώδης ὑποθήκη καὶ βιωτικὴ παραίνεσις, πάντα ἐμπεριέχουσα. καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, ποιεῖτε καὶ ὑμεῖς αὐτοῖς. δυνατὸν δὲ καὶ διὰ δυοῖν ἐμπεριλαβεῖν τὰς ἐντολάς, ὡς φησιν ὁ Κύριος· ἀγαπήσεις τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύι σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν . . . ἐν τούτῳ ὅλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται κρέμανται.* Natürlich hat die Güte unseres himmlischen Pädagogen uns noch bedeutend genauere Bestimmungen hierüber gegeben. Päd. III. 12. p. 665, 668.

Himmel ist unser Vaterland. Diese positiven Gesetze Gottes werden ergänzt und vervollkommnet durch die vernünftigen Gesetze, die unseren Herzen eingeschrieben sind. Und zwar sind diese letzteren die Gesetze der Gottes- und Nächstenliebe nach ihren verschiedenen Beziehungen.[1] Man braucht nach dieser letzten Ausführung das Verhältnis des Naturgesetzes zum positiven Gesetze nicht verkehrt gefafst zu denken, da nach den anderen Stellen Clemens immer als erstes das Naturgesetz darstellt, zu dessen Vervollkommnung die späteren Gesetze hinzugekommen seien. Während Clemens das Naturgesetz auf die allgemeinsten Forderungen beschränkt, bringt Origenes das Naturgesetz mit der vernünftigen Anlage des Menschen noch in genauere Beziehung und läfst fast sämtliche Vorschriften des Dekalogs schon als Forderungen des Naturgesetzes erscheinen.[2] Auch Tertullian legt grofses Gewicht auf das Naturgesetz; nach ihm liegt das Gesetz Gottes zunächst allen Menschen in den Gesetzestafeln der Natur vor und treibt sie zu einem naturgemäfsen Leben.[3]

Positives Gesetz.

Während das Naturgesetz ausschliefslich von Gott herstammt, teilt sich das geoffenbarte Gesetz (ὁ *μαθήσεως νόμος*) in das

[1] . . . *εἰ δὲ σεαυτὸν ἀναγράφεις τοῦ θεοῦ οὐρανὸς μέν σοι ἡ πατρίς, ὁ δὲ θεὸς νομοθέτης . . . εἰσὶ δὲ καὶ τούτων τὰ παραπληρώματα, λόγιοι νόμοι, καὶ ἅγιοι λόγοι ἐν αὐταῖς ἐγγραφόμενοι ταῖς καρδίαις* (und zwar) *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς* [*σε* =] *ἑαυτόν. καὶ τῷ τύπτοντί σε εἰς τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην. καί, οὐκ ἐπιθυμήσεις, ἐπιθυμία γὰρ μόνῃ μεμοίχοικας.* Protr. X. p. 225.

[2] Vgl. des näheren Capitaine S. 76, 77.

[3] Quaeris igitur Dei legem? habes communem istam in publico mundi, in naturalibus tabulis. De cor. mil. 6. Ich begreife nicht, wie Ludwig (S. 49) meint, das sei ohne Zweifel ein von der Stoa herübergenommenes Princip. Wenn die Stoiker überall ein naturgemäfses Leben verlangen, so ist dies eben ein Ausdruck jenes allgemeinen göttlichen Gesetzes, welches sich auch wohl im Bewufstsein Tertullians und des Christentums überhaupt finden kann. Ebenso braucht es noch immer keine Nachahmung der Stoiker zu sein, wenn Tertullian das Bekränzen des Hauptes mit Blumen als naturwidrig verwirft u. s. w. Neben dem Gesetz der Natur erkennt Tertullian nach Ludwig (S. 50) ausdrücklich das Gesetz der Gewohnheit an. Wie in bürgerlichen Verhältnissen an Stelle des fehlenden Gesetzes die Gewohnheit eintreten kann, so auch hier. Das ist allerdings ein gefährlicher Grundsatz, der glücklicherweise ebenso einzig wie frei von falschen Konsequenzen geblieben ist.

eigentlich göttliche und menschliche Gesetz.[1] Clemens zählt die ersten griechischen Gesetzgeber auf[2] und tadelt gerade wie nach ihm Origenes die Gesetze der Perser, welche die Ehe mit Töchtern, Schwestern, ja sogar mit der eigenen Mutter erlauben.[3] Er erläutert ferner die ganze Gesetzgebung Platos nach dessen einzelnen Schriften und stellt sie lediglich als Nachahmung des mosaischen Gesetzes dar.[4] Die bürgerlichen Gesetze können wohl schlechte Handlungen unterdrücken, aber sie sind doch nur oberflächlich, und wegen Mangels an Motiven fehlt ihnen die Überzeugungskraft.[5] Tertullian urteilt ziemlich abfällig über die menschlichen Gesetze. Entspricht dies zwar einesteils seiner strengen Anschauung, so mag er doch auch hierbei sich von den ungerechten Gesetzen beeinflufst fühlen, die der Kirche so sehr schaden. Nach ihm zeigt das menschliche Gesetz schon dadurch seine Unzulänglichkeit, dafs es nur eine zeitliche und keine den Tod überdauernde Strafe zu geben vermag. Das Gute dagegen, welches das menschliche Gesetz besitzt, hat es nicht aus sich und nicht aus menschlicher Weisheit, sondern aus dem göttlichen Gesetz wie aus seinem Vorbilde geschöpft.[6] Origenes unter-

[1] *τοῖς ἀνθρωπίνοις νομοθέταις καὶ τῷ θείῳ νόμῳ.* Str. III. 4. p. 1136.

[2] Str. I. 16. p. 793.

[3] Päd. I. 7. p. 316. Str. III. 2. p. 1112. Über Origenes vgl. Capitaine S. 61.

[4] Str. I. 25.

[5] *οἱ νόμοι γὰρ οἱ πολιτικοὶ μοχθηρὰς ἴσως πράξεις ἐπισχεῖν οἷοί τε. ἀλλ' οὐδὲ οἱ λόγοι οἱ πιστικοί, ἐπιπόλαιοι ὄντες, ἐπιστημονικὴν τῆς ἀληθείας διαμονὴν παράσχοιεν ἄν.* Str. VII. 3. p. 424.

[6] Apol. 45. Ludwig S. 48. Vgl. daselbst S. 163—167: Da alle Menschen Sünder sind, und keiner ganz straflos ist, so sollte eigentlich keiner sich zum Richter anderer aufwerfen, aber um Furcht und Abscheu vor dem Verbrechen einzuflöfsen, ist die Justiz und das Justizverfahren nötig. Apol. 2. Hierdurch erfüllt der Staat seine Aufgabe, das Gemeinwohl zu wahren und zu schützen. Allerdings kann menschlicher Gesetzgeber und Menschengesetz irren. Aus diesem selben Grunde kann auch ein einmal gegebenes Gesetz später zurückgenommen werden. Apol. 4. ad nat. I. 6. Bei allen mufs aber Gerechtigkeit und Billigkeit walten. Wenn Strafe nötig ist, darf man die vom Gesetz gesteckten Grenzen nicht überschreiten. Apol. 2. Die Todesstrafe ist nur bei Mord erlaubt. De idol. 17, 19. Das Justizverfahren gegen die Christen ist ungerecht, da der Staat Genossenschaften, welche

sucht genauer als Clemens die Verbindlichkeit der menschlichen Satzungen und betont ausdrücklich, dafs man dem menschlichen Gesetze nur dann gehorchen dürfe oder müsse, wenn es mit Gottes Anordnungen im Einklang stehe. Nötigenfalls müsse man eher den Tod erleiden als den Menschen zuliebe Gottes Gesetz übertreten.[1] Clemens ermahnt schon recht bald seine Schüler, sie sollten ein anderes Leben beginnen, die durch Leidenschaft verdorbene und gottlose Sitte verlassen, und selbst wenn die Väter grollen, sich zur Wahrheit hinbeugen, nach dem wahren himmlischen Vater suchen und die Gewohnheit wie ein zerstörendes Gift von sich stofsen.[2] So gibt es nach seiner Ansicht für den, der aufrichtigen Willens ist, keine Pflichtenkollision.

Das positive göttliche Gesetz zerfällt in das alt- und neutestamentliche.[3] Das erste gab Gott durch Moses und die

Das alttestamentliche Gesetz.

dem gemeinschaftlichen Leben nicht schädlich sind, nicht verfolgen darf. Apol. 38. adv. haer. II. 12. ap. 3, 24.

[1] Capitaine S. 86, 87.

[2] Protrept. X. p. 201: *κἂν οἱ πατέρες χαλεπαίνουσιν . . ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν ἐκκλινοῦμεν κ. τ. λ.*

[3] Irenäus unterscheidet drei Bündnisse Gottes mit den Menschen. Das erste enthält die naturalia legis, sein Inhalt ist nicht verschieden von den zehn Geboten und den Geboten Christi. Dieses Naturgesetz empfahl hauptsächlich Liebe zu Gott und zum Nächsten. Die Patriarchen trugen dieses Gesetz im Herzen und wurden hierdurch gerecht. Als dieser Bund den Herzen entschwand, erneuerte ihn Gott durch die zehn Gebote. Dieser zweite Bund bereitet auf die Nachfolge Christi und auf die Freundschaft mit Gott vor. Die Pharisäer verwandelten den Inhalt des Gesetzes durch ihre Menschensatzungen, ja der Hauptinhalt des Gesetzes, die Liebe, ging durch ihr Treiben verloren. In dem dritten Bunde hat Christus das ursprüngliche Sittengesetz der Liebe wiederhergestellt. Zu dem zweiten Bunde verhält sich dieser dritte wie die Freiheit zur Knechtschaft, wie die Erfüllung zur Weissagung, wie die Saat zur Ernte. Galt der Alte Bund nur einem Volke, so gilt der Neue der ganzen Welt. Die Christen haben ein schärferes Gesetz bekommen als die Juden, und sie haben mehr zu glauben als diese; sie haben aber auch gröfsere Belohnung und Gnade. Christus hat ihnen ja durch seine Ankunft Leben und Seligkeit gebracht. Seeberg S. 83. Im Gegensatz zu Irenäus und den übrigen Vätern fafst Tertullian das alte Gesetz nicht so eng und ausschliefslich. Nach ihm (apol. 21. adv. Jud. 1) ist das mosaische Gesetz nicht allein den Juden, sondern auch für alle Menschen gegeben worden. Gott ist Regierer der ganzen Welt, Vater aller Völker, weshalb sollte er darum nur einem Volke

Propheten. Gott konnte wohl keinen bessern Gesetzgeber finden als Moses, der nicht nur Gesetzgeber, sondern auch Prophet, Heerführer, Staatsmann und Philosoph war.[1] Von ihm wurde selbst Plato unterstützt.[2] Moses' Gesetz ist die Richtschnur des Guten und Bösen, es ist ein Gesetz voll Leben und Kraft, das vom Logos geleitet ist.[3] Der Logos, Gottes eingeborener Sohn, ist der beste Erklärer des mosaischen Gesetzes, das er je selbst gab; war schon Moses grofs als Weiser, als König und Gesetzgeber, so ist ja der Logos das Urbild aller Vollkommenheit, und deshalb führt auch dieses Gesetz zur Glückseligkeit.[4] Es ist ein Wohlthäter der Menschheit, da es aus Ungerechten Gerechte macht und von manchen Übeln befreit.[5] Mit Recht wird es auch als Philosophie bezeichnet.[6] Das erste Gebot des mosaischen Gesetzes zeigt Gott als den Allmächtigen, den Retter aus Ägypten, und führt das israelitische Volk zur Erkenntnis der göttlichen Allmacht; es lehrt sie sich abwenden vom Götzendienst und auf den wahren Gott allein ihre Hoffnung setzen. Das zweite Gebot sucht alle Kreaturen von göttlicher Verehrung auszuschliefsen. Das dritte

---

und nicht allen Völkern dieses Gesetz gegeben haben? (Adv. Jud. 2.) Es widerspräche seiner Güte und der allgemeinen Billigkeit, wenn er nicht allen Menschen ein und dasselbe Gesetz gegeben hätte. Gottes specielle Verkündigungen haben also hier allgemeinen Charakter. De spect. 3. de idol. 11. Ludwig S. 54.

[1] *ὁ Μωϋσῆς ἡμῖν προφητικός, νομοθετικός, τακτικός, στρατηγικός, πολιτικός, φιλόσοφος.* Str. I. 24. p. 905.

[2] *Πλάτων ὁ φιλόσοφος ἐκ τῶν Μωϋσέως τὰ περὶ τὴν νομοθεσίαν ὠφεληθείς.* Str. I. 25. p. 912.

[3] *Μοϋσῆς . . νόμος . . κανὼν δικαίων τε καὶ ἀδίκων. . . . λόγος ἔμψυχος, τῷ χρηστῷ τῷ λόγῳ κυβερνώμενος.* Str. I. 26. p. 916. *ὁ δὲ ἐμὸς νόμος βασιλικός τε ἐστι καὶ ἔμψυχος, καὶ ὁ λόγος ὁ ὀρθός.* Str. II. 4. p. 952.

[4] *νόμων τε ἐξηγητὴς οὗτος αὐτός (λόγ.), δι' οὗ ὁ νόμος ἐδόθη. ὁ πρῶτος ἐξηγητὴς τῶν θείων προσταγμάτων . . . υἱὸς μονογενής . . . ἐπὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἄγων.* Str. I. 26. p. 917. War Moses schon *σοφός, βασιλεύς, νομοθέτης,* so ist doch der Logos *ἁπάντων ἱκανώτατος ἀφηγεῖσθαι τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους, νομοθέτης ὡς ἂν διδοὺς τὸν νόμον, ἐν τῷ στόματι τῶν προφητῶν, τά τε πρακτέα καὶ μή, σαφέστατα ἐντελλόμενός τε καὶ διδάσκων.* Str. II. 5. p. 953.

[5] Str. I. 27. p. 920.

[6] Vgl. darüber oben S. 202; vgl. S. 211, 213.

lehrt, dafs die Welt von Gott gemacht und dafs dieser uns den siebenten Tag als Ruhetag gegeben.[1] Im „fünften" (vierten) Gebote belehrt der Gesetzgeber uns über die Vater und Mutter gebührende Ehrfurcht; dann folgt das Gesetz über den Ehebruch, das auch besonders den geistigen Ehebruch, den Abfall vom wahren Glauben, verbietet. Dann kommt das Verbot des Mordes; danach das Verbot des Diebstahls; das zehnte Gebot unterdrückt schliefslich alle ungerechten Begierden des Herzens.[2] Die Einrichtungen und Bestimmungen des mosaischen Gesetzes hatten vielfach einen vorbildlichen Charakter; so wiesen z. B. die alttestamentlichen Opfer auf die Reinigung der Seele hin.[3] Sonst wird das mosaische Gesetz eingeteilt in einen geschichtlichen (*ἱστορικόν*) und den eigentlich gesetzlichen Teil (*νομοθετικόν*), wie Clemens in Übereinstimmung mit Philo lehrt. In diesen beiden Teilen ist nämlich die Moral enthalten.[4] Moses' Gesetz hatte nicht nur für freiwillige Verschuldungen, sondern auch für unfreiwillige Verstöfse Strafe, zeigte aber auch hierin nur seine Gerechtigkeit.[5] Überhaupt war das ganze alttestamentliche Gesetz gut; es verbot z. B. den Wucher ganz allgemein;[6] sein Nutzen war vielseitig und zeigt sich beispiels-

[1] Str. VI. 16. p. 361, 364. Bemerkenswert ist die Ordnung, in der Clemens die Gesetze anführt. Über die jetzt übliche Fassung und Reihenfolge der zehn Gebote vgl. Simar, Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg 1893. S. 39.

[2] Str. VI. 16. p. 377, 380.

[3] . . *αἱ μὲν γὰρ κατὰ νόμον θυσίαι τὴν περὶ ἡμᾶς εὐσέβειαν ἀλληγοροῦσι, καθάπερ ἡ τρυγὼν καὶ ἡ περιστερά . . τὴν ἀποκάθαρσιν τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς προσδεκτὴν μηνύουσι τῷ θεῷ.* Str. VII. 6. p. 445.

[4] Philo de vita Moysi II. 8. Cl. Str. I. 28. p. 921, 924: *ἡ μὲν οὖν κατὰ Μωϋσέα φιλοσοφία τετραχῇ τέμνεται εἴς τέ τὸ ἱστορικὸν καὶ τὸ κυρίως λεγόμενον νομοθετικὸν ἅπερ ἂν εἴη τῆς ἠθικῆς πραγματείας. τὸ τρίτον δέ, εἰς τὸ ἱερουργικόν, ὅ ἐστιν ἤδη τῆς φυσικῆς θεωρίας* (wegen der Tierbestimmungen wahrscheinlich) *καὶ τέταρτον ἐπὶ πᾶσι τὸ θεολογικὸν εἶδος,* den die Philosophen verschieden benennen. Vgl. oben S. 202.

[5] *ἐκράτει μὲν ὁ νόμος τὸν καὶ ἀκουσίως φονεύσαντα, ὡς τὸν ἀκουσίως γονορρύῃ, ἀλλ' οὐ κατ' ἴσον τῷ ἑκουσίως κ. τ. λ.* Str. II. 14. p. 1000.

[6] . . *νόμος ἀπαγορεύει ἀδελφῷ δανείζειν.* Bruder ist hier nämlich jeder, der uns irgendwie nahe steht, sei es auch durch blofse Meinungsgleichheit oder durch Teilnahme am Logos. Str. II. 18. p. 1024.

halber besonders in den Einrichtungen des Sabbats und des Jubeljahres. So wurde das Volk zur Frömmigkeit, Wohlthätigkeit, Gerechtigkeit, zu Gemeinsinn und Menschenliebe angeleitet.[1] So erzog es thatsächlich auf Christus hin.[2] Mögen also die Griechen doch aufhören das Gesetz zu beschimpfen, das sogar gegen die Tiere mild ist, sie, die doch die Menschen grausam behandeln und die Kinder aussetzen.[3] Gelegentlich kann man sogar rein irdische Dinge aus dem Gesetz des Alten Bundes lernen, z. B. über die Behandlung und Beschneidung der Bäume.[4]

Das alttestamentliche Gesetz die Vorstufe zum neuen.

Das mosaische Gesetz enthält eine Menge von Vorschriften und Verboten; hierin charakterisiert es sich deutlich als eine bloſse Vorstufe zum Evangelium. Dieses erst lehrt uns eigentlich vollständig und recht und gibt uns Kraft, auch gute Handlungen auszuüben.[5] Es ist daher das Alte Gesetz ein Schattenriſs des Neuen Bundes,[6] und so benutzt zumal der Gnostiker das Alte Testament nur als eine Vorstufe zum Neuen; er durchdringt es ganz und erfaſst seinen wahren Sinn.[7] Die Pharisäer aber wichen mit Unrecht vom Gesetz ab und nahmen statt dessen willkürliche menschliche Satzungen an.[8]

Die Gegner des alttestamentlichen Gesetzes.

Die Gnostiker waren bekanntlich geschworene Feinde des alttestamentlichen Gesetzes, welches sie als vollständigen Gegensatz zum neuen faſsten. Sie lehrten, dieses Gesetz stehe unter der Herrschaft eines bösen und Gott feindlichen Princips. Da sie dieses Princip als dem Christentum durchaus feindlich faſsten, eiferten sie durchweg aufs heftigste gegen das Judentum, und

[1] *Χρηστὸς ὁ νόμος καὶ δικαιοσύνης διδάσκαλος . . . εἰς εὐσέβειαν, κοινωνίαν, δικαιοσύνην, φιλανθρωπίαν.* Str. II. 18. p. 1025.

[2] *καταφαίνεται φιλάνθρωπος καὶ χρηστὸς ὁ νόμος, ὁ εἰς Χριστὸν παιδαγωγών.* Str. II. 18. p. 1032.

[3] Str. II. 18. p. 1033.

[4] Str. II. 18. p. 1037.

[5] Str. IV. 21. p. 1340.

[6] *ὁ νόμος εἰκὼν καὶ σκιὰ τῆς ἀληθείας . . . σκιὰ γὰρ ὁ νόμος τῆς ἀληθείας.* Str. VI. 7. p. 280.

[7] *οὐ βαθμῷ χρησάμενος τῷ νόμῳ μόνον, συνιεὶς δὲ αὐτὸν καὶ νοήσας ὡς παρέδωκε τοῖς ἀποστόλοις, ὁ τὰς διαθήκας δεδωκὼς κύριος.* Str. IV. 21. p. 1391.

[8] *οἱ φαρισαῖοι ἐξετράπησαν τοῦ νόμου, ἀνθρωπίνας παρεισάγοντες διδασκαλίας.* Str. VI. 7. p. 281.

an den vielfach strengen, oft blofs äufserlichen Vorschriften des jüdischen Gesetzes liefsen sie ihren ganzen Spott los. Bereits hatte Irenäus diese marcionitischen Anschuldigungen energisch zurückgewiesen, aber immer wieder tauchen sie neubelebt auf, und Clemens und Origenes haben noch die Hände voll Arbeit, um die Berechtigung des mosaischen Gesetzes den Gnostikern gegenüber darzuthun.

Die Anhänger des Marcion erklären das Gesetz zwar für gerecht, aber nicht für gut; sie trennen so fälschlich die beiden Begriffe, als wenn sie konträr einander gegenüberständen.[1] Die das Gesetz beschuldigen, welches, oder weil es Furcht einflöfse, sollen doch bedenken, dafs die Furcht ganz vernunftgemäfs ist und somit auch durch das Gesetz erstrebt werden darf.[2] So wird auch von manchen Häretikern das Gesetz angeschuldigt, weil es Grund zur Sünde gebe, hiergegen ist aber zunächst zu sagen, dafs das Gesetz die Sünde nicht erzeuge, wohl allerdings zeige. Indem es nämlich das eine als Pflicht hinstellt, bezeichnet es damit das Gegenteil von selbst als Sünde. Ähnlich drückt sich ja auch der Apostel aus. Ist das alte Gesetz auch manchmal streng und scharf züchtigend, so bezweckt es doch damit nur eine heilsame Leitung zu Christus hin.[3] Auf diese alte Anschuldigung, gegen die auch Origenes nachdrücklich eingreift, erst durch das alttestamentliche Gesetz sei die Sünde bekannt geworden, antwortet Clemens mit dem Römerbrief (V. 13; vgl. III. 20), dafs auch vor diesem Gesetze die Sünde schon geherrscht habe. Freilich sei ohne Gesetz die Sünde tot (R. VII. 6). Wenn die

---

[1] *ἀπὸ Μαρκίωνος . . . τί τοίνυν τὸν νόμον βούλονται; κακὸν μὲν οὖν οὐ φήσουσι, δίκαιον δὲ διαστέλλοντες τὸ ἀγαθὸν τοῦ δικαίου. ὁ δὲ κύριος, φοβεῖσθαι τὸ κακὸν προστάττων, οὐ καλῷ τὸ κακὸν ἀπαλάττει, τῷ δὲ ἐναντίῳ τὸ ἐναντίον καταλύει, ἀγαθῷ δὲ κακὸν ἐναντίον, ὡς δίκαιον ἀδίκῳ.* Str. II. 8. p. 973, 976.

[2] Str. II. 7. Vgl. später bei den Motiven.

[3] *. . ὁ νόμος οὐκ ἐποίησεν, ἀλλ' ἔδειξεν τὴν ἁμαρτίαν. προστάξας γάρ, ἃ ποιητέον, ἤλεγξε τὰ μὴ ποιητέα.* So sagt der Apostel *γνῶσιν ἁμαρτίας διὰ νόμου πεφανῶσθαι οὐχὶ ὑπόστασιν εἰληφέναι . . . ὁ παιδεύων νόμος, ὁ παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν δοθείς, ἵνα ἐπιστρέψωμεν, διὰ φόβου παιδευτικῶς κατευθυνόμενοι, πρὸς τὴν διὰ Χριστοῦ τελείωσιν.* Str. II. 7. p. 969. Vgl. Str. III. 11. p. 1176.

Schrift sagt, für den Gerechten gäbe es kein Gesetz (I. Tim. I. 9), und wenn Sokrates behauptet, die Gesetze seien nicht gegeben für die Guten, so erkennen die Irrlehrer nicht den wahren Sinn dieser Worte; der Apostel gibt die richtige Lösung hierfür selbst: Wer nämlich sein eigenes Heil wirklich will, thut ohnehin nichts Böses. Alle einzelnen Gesetzesvorschriften lassen sich nämlich auf ein Hauptgebot zurückführen, das alle Einzelvorschriften in sich schliefst (*ἐν τούτῳ μόνῳ ἀνακεφαλαιοῦται τῷ λόγῳ τῷ ἀγαπήσεις κ. τ. λ.*), nämlich das Gebot der Liebe zu Gott, zum Nächsten und sich selbst; das ist das Kompendium des ganzen Gesetzes. So erscheint das Gesetz wirklich als heilig und gut. Clemens verteidigt das Gesetz nachdrücklich, welches den Kommunismus, insbesondere die Weibergemeinschaft verbietet. Nach jüdischem Gesetze war Weibergemeinschaft gänzlich untersagt, Ehebruch verboten.[2] Wenn das alte Gesetz die Todesstrafe festsetzte, so lag dieser Strenge der Gedanke zu Grunde, dafs der Schuldige durch den Tod zum geistigen Leben geführt würde. Aber selbst manche, die sich auf das Gesetz beriefen, verstanden diese höhere Idee nicht.[3] So war das Gesetz doch wirklich heilsam;[4] trotz seiner Strenge war es gut und brachte reiche Gnade.[5] Wegen seiner Übereinstimmung mit dem neutestamentlichen Gesetze wird eigentlich vom alten weder am Lohne noch

---

[1] *πᾶσα ἐντολὴ ἐν τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται τῷ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον* (dem behandelten Gegenstande entsprechend stellt Clemens das Gebot der Nächstenliebe immer vor das Gebot der Gottesliebe) . . *ὁ νόμος ἅγιος καὶ τῷ ὄντι πνευματικὸς κατὰ τὸν ἀπόστολον.* (Rom. VII. 12, 14.) Str. IV. 3. p. 1224.

[2] *παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις οὐκ ἦσαν ἀποδεδειγμέναι γυναῖκες κοιναί, ἀλλὰ καὶ ἡ μοιχεία ἀπηγόρευτο.* Str. III. 12. p. 1192. Ganz so Origenes. Vgl. Capitaine S. 79. Über Kommunismus und dessen Anhänger vgl. später bei unserer Abhandlung über die Tugenden.

[3] *ὁ νόμος τὸν ἁμαρτολὸν ἀναιρεῖσθαι κελεύων καὶ μετατίθεσθαι ἐκ θανάτου εἰς ζωήν. ὃ μὴ συνιέντες οἱ νομοδιδάσκαλοι κ. τ. λ.* Str. VII. 3. p. 417.

[4] *καὶ ὁ ἀδικήσας ἄλλον μὲν αἴτιος καθίσταται τοῦ ἀδικηθέντος· ὁ δὲ ἀντιτιμωρεῖσθαι κελεύων νόμος οὐκ ἀδικήματος ἀλλὰ τῷ μὲν ἐξδικίας, τῷ δὲ παιδείας.* Str. VIII. 9. p. 597.

[5] *ὁ μὲν γὰρ νόμος βαρὺς ἦν καὶ μαχαίρᾳ κολάζων, ἡ δὲ χάρις ἱλαρὰ καὶ λόγῳ ῥυθμίζουσα πραότητος.* Fragm. M. IX. p. 765.

an der Strafe etwas geändert.[1] Doch haben auch (später wenigstens) die Juden das mosaische Gesetz falsch erklärt und seinen Sinn und seine Bedeutung nicht verstehen wollen; so glaubten sie auch nicht den Reden der Propheten, die den Erlöser verhiefsen und beschrieben, sondern ihren eigenen Trugvorstellungen.[2]

Gott Urheber des alt- und neutestamentlichen Gesetzes.

Das alttestamentliche Gesetz findet seine Vollendung im Gesetze des Neuen Bundes. Beide widerstreiten also einander nicht, sondern haben einen und denselben Gott zum Urheber.[3] Denselben Urheber hatte ja schon die heidnische Philosophie, die als Vorstufe von Gesetz und Evangelium auf das Christentum hinarbeitete.[4] Waren die einzelnen Bestimmungen des alten

---

[1] *οὐ μὴ οὖν παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου οὔτε τὸ ἰῶτα, οὔτε ἡ κεραία τουτέστιν οὔτε ἡ τοῖς εὐθέσι κατάλληλος ἐπαγγελία, οὔτε ἡ τοῖς πλαγιάζουσιν ἠπειλημένη κόλασις.* Fragm. M. IX. p. 765, 768.

[2] *οὐ γὰρ τὸ βούλημα τοῦ νόμου ἔγνωσάν τε καὶ ἐποίησαν, ἀλλ' ὃ ὑπέλαβον αὐτοί, τοῦ τὸ καὶ βούλεσθαι τὸν νόμον ᾠήθησαν . . οὐ δ' ὡς προφητεύοντι τῷ νόμῳ ἐπίστευσαν, λόγῳ δὲ ψιλῷ.* Str. II. 9. p. 977.

[3] *εἰ δὲ ὁ αὐτὸς νομοθέτης ἅμα καὶ εὐαγγελίστης, οὐ μάχεταί ποτε ἑαυτῷ.* Str. III. 12. p. 1184. *ἑνὸς γὰρ κυρίου ἐνέργεια . . ὅ τε νόμος, τό τε εὐαγγέλιον.* Str. I. 27. p. 921. *τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας* (gr. Philosophie, altes und neutest. Gesetz haben einen Urheber) *ἵνα τις φύσεις ὑπολάβοι τριττὰς διαφόροις δὲ παιδευομένων διαθήκαις, τοῦ ἑνὸς κυρίου ὄντος, ἑνὸς κυρίου ῥήματι.* Str. VI. 5. p. 261.

[4] *τὴν δὲ φιλοσοφίαν καὶ μᾶλλον Ἕλλησιν οἷον διαθήκην οἰκεῖαν αὐτοῖς δεδόσθαι ὑποβάθραν, οὖσαν τῆς κατὰ Χριστὸν φιλοσοφίας, κἂν οἱ φιλοσοφοῦντες τὰ Ἑλλήνων ἐθελοκωφῶσι τὴν ἀλήθειαν, ἐξευτελίζοντες τὴν φωνὴν τὴν βαρβάρων, ἢ καὶ ὑφορώμενοι τὸν ἐπηρτημένον τῷ πιστῷ κατὰ τοὺς πολιτικοὺς νόμους τοῦ θανάτου κίνδυνον.* (Sie fürchteten den Tod, der den Gläubigen von den bürgerlichen Gesetzen angedroht wird, und widersetzten sich deshalb der christlichen Lehre.) Str. VI. 8. p. 288, 289. Nach Christi Ankunft gibt es nur noch eine Heilsordnung, weil alles von einem Gott herkommt: *εἰκότως οὖν Ἰουδαίοις μὲν νόμος, Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μέχρι τῆς παρουσίας* (= Christi), *ἐντεῦθεν δὲ ἡ κλῆσις ἡ καθολικὴ εἰς περιούσιον δικαιοσύνης λαόν, κατὰ τὴν ἐκ πίστεως διδασκαλίαν, συνάγοντος δι' ἑνὸς τοῦ κυρίου, τοῦ μόνου ἑνὸς ἀμφοῖν θεοῦ Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων, μᾶλλον δὲ παντὸς τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους.* Str. VI. 17. p. 392. Durch diese wunderbare Gnadenleitung Gottes ist die Möglichkeit, ungläubig sein zu können, und jede trügerische Selbstentschuldigung ausgeschlossen: *ἐντολάς, ἃς ἔδωκε, τὰς δὲ προτέρας, τὰς δὲ δευτέρας, ἐκ μιᾶς ἀρυττόμενος πηγῆς ὁ κύριος, οὔτε τοὺς πρὸ νόμου ἀνόμους εἶναι ὑπεριδών, οὔτ' αὐτοὺς* [*αὖ τοὺς*]

Gesetzes auch schärfer wie die des neuen, so zeigt sich doch im Grunde genommen in beiden Gesetzen dasselbe Princip. So wurde die Ehebrecherin getötet und, falls sie aus einer Priesterfamilie war, mit dem Feuertode bestraft (Lev. 29, 9), der Ehebrecher wurde gesteinigt, durfte aber mit der Ehebrecherin nicht in demselben Grabe zusammen begraben werden. Zwar findet sich diese Bestimmung nicht mehr im Neuen Bunde, und doch stimmt die Strafe, die das Neue Testament auf solche Verbrechen setzt, wenigstens der Idee nach mit den Bestimmungen des Alten Bundes überein.[1] Das alttestamentliche Gesetz bezweckte, uns von allen sündhaften Ergötzlichkeiten fernzuhalten und vor Schmach und Schande zu bewahren; sein Zweck war, uns von Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit zu führen und zur Einhaltung eines sittlichen Lebens zu bewegen. Der Heiland ist im Neuen Bunde nicht gekommen, das alte Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen, und so lehrte er uns die allseitig rechte Lebensführung.[1] Wenn durch das Wort Gottes alles gemacht ist, so sicher auch die Prophezien und das alttestamentliche Gesetz, und wer das rechte Verständnis hierfür haben will und die heilige Schrift und die beiden Testamente nach dem Sinne der Kirche auslegt, findet keine Schwierigkeiten.[2]

μὴ ἐπαΐοντας τὰ βαρβάρου φιλοσοφίας ἀφηνιάσαι συγχωρήσας. τοῖς μὲν γὰρ ἐντολάς, τοῖς δὲ φιλοσοφίαν παρασχών, συνέκλεισε τὴν ἀπιστίαν εἰς τὴν παρουσίαν. ὅτε [ὅθεν, ὥστε] ἀναπολόγητός ἐστι πᾶς ὁ μὴ πιστεύσας. Str. VII. 2. p. 413. Vgl. oben S. 205.

[1] *οὐ δὴ μάχεται τῷ Εὐαγγελίῳ ὁ νόμος, συνᾴδει δὲ αὐτῷ. πῶς γὰρ οὐχί, ἑνὸς ὄντος ἀμφοῖν χορηγοῦ τοῦ κυρίου; ἡ γάρ τοι πορνεύσασα ζῇ μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανε δὲ ταῖς ἐντολαῖς. ἡ δὲ μετανοήσασα, οἷον ἀναγεννηθεῖσα κατὰ τὴν ἐπιστροφὴν τοῦ βίου, παλιγγενεσίαν ἔχει ζωῆς.* (So zeigt sich die Übereinstimmung, aber auch die höhere Vollkommenheit des neuen Gesetzes.) Str. II. 23. p. 1096, 1097.

[2] *. . . ἐπεὶ τὰ τῆς ὀρθῆς πολιτείας καὶ τοῖς δικαίως βεβιωκόσι πρὸ τοῦ νόμου διὰ τοῦ λόγου ἐκηρύσσετο.* Str. III. 6. p. 1149.

[3] *καὶ ἡ προφητεία ἄρα καὶ ὁ νόμος δι' αὐτοῦ τε ἐγένετο καὶ ἐν παραβολαῖς ἐλαθήθησαν δι' αὐτοῦ. πλὴν ἅπαντα ὀρθὰ ἐνώπιον τῶν συνιέντων, φησὶν ἡ γραφή. τουτέστι τῶν ὅσοι ὑπ' αὐτοῦ σαφηνισθεῖσαν τῶν γραφῶν ἐξήγησιν κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα ἐκδεχόμενοι διασώζουσι. κανὼν δὲ ἐκκλησιαστικὸς ἡ συνῳδία καὶ ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδιδομένῃ διαθήκῃ.* Str. VI. 15. p. 848, 849.

Während alle anderen Gesetze und Lebensregeln oft wenig sagend sind und sich um Einzelheiten drehen, z. B. ob man heiraten, den Staat leiten, Kinder erzeugen solle u. s. w., erfafst allein die christliche Lehre und das Gesetz Jesu Christi das ganze menschliche Leben und gibt dem Menschen nach allen Seiten die auf sein Endziel, das ewige Leben, bezügliche Hinordnung.[1] So ist die ganze Lehre Christi eine grofse Gnade; wir werden durch sie zur Gottähnlichkeit emporgeführt, da Gott ja selbst die Gebote des Lebens in unser Herz schreibt.[2] Durch alle diese Gesetze hat Gott uns das glückselige Leben vorgezeichnet, nach dem wir eben alle streben sollen. Freilich sollen wir keine der göttlichen Vorschriften gering achten, nichts falsch auslegen, sonst könnten wir in unsägliches Elend geraten.[3]

Die Gesetzeserfüllung.

Das Dasein eines Gesetzes setzt die Möglichkeit und Fähigkeit zur Erfüllung im Menschen voraus. Da freilich der Mensch dem Fleische nach schwach ist, nahm Gottes Sohn selbst Fleisch an, um uns zu zeigen, dafs wir von Natur das Gesetz erfüllen könnten.[4] Die Berechtigung des Gesetzes ergibt sich aus der Willensfreiheit des Menschen.[5] Bezüglich der Erfüllung des Gesetzes acceptiert Clemens den Ausspruch des Clemens von Rom in dessen Brief an die Korinther, dafs wir alles ordentlich und

---

[1] *εἶθ' αἱ μὲν ἄλλαι συμβουλαί τε καὶ ὑποθῆκαι λυπραὶ καὶ περὶ τῶν ἐπὶ μέρους εἰσιν, εἰ γαμητέον, εἰ πολιτευτέον, εἰ παιδοποιητέον, καθολικὴ δὲ ἄρα προτροπὴ μόνη καὶ πρὸς ὅλον δηλαδὴ τὸν βίον ἐν παντὶ καιρῷ, ἐν πάσῃ περιστάσει πρὸς τὸ κυριώτατον τέλος, τὴν ζωήν, συντείνουσα, ἡ θεοσέβεια, καθ' ὃ καὶ μόνον ἐπάναγκές ἐστι ζῆν, ἵνα ζήσωμεν ἀεί.* Protr. XI. p. 229.

[2] *οὐρανίῳ διδασκαλίᾳ θεοποιῶν τον ἄνθρωπον διδοὺς νόμους εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν, καὶ ἐπὶ κυρδίᾳ γράφων αὐτούς . . . δεξώμεθα τοὺς νόμους τῆς ζωῆς.* Protr. XI. p. 233.

[3] *βίος τις ἡμῖν μακάριος δι' ἐντολῶν ἐπιδέδεικται, ᾧ χρῆ πάντας ἑπομένους . . . ἕπεσθαι, ᾗ ἂν ὁ λόγος ἡγῆται . . . εἰ σφαλείημεν αὐτοῦ, ἀθανάτῳ κακῷ περιπεσεῖν ἀνάγκη.* Str. III. 5. p. 1145.

[4] *. . . αἰσθηθὴν* (vgl. S. 97) *ἀναλαβὼν σάρκα τὸ δυνατὸν ἀνθρώποις κατὰ τὴν ὑπακοὴν τῶν ἐντολῶν δείξων ἀφίκηται.* Str. VII. 2. p. 412.

[5] *διὸ καὶ τὰς ἐντολὰς ἔλαβεν ὁ ἄνθρωπος, ὡς ἂν ἐξ αὐτοῦ ὁρμητικὸς πρὸς ὁπότερον ἂν καὶ βούλοιτο τῶν τε αἱρετῶν καὶ τῶν φευκτῶν.* Str. VII. 7. p. 460.

vorschriftsmäfsig thun sollen, und zur festgesetzten Zeit.[1] Wenn, oder da das Gesetz rechtmäfsig ist, so heifst gesetzmäfsig leben zugleich sittlich leben, und umgekehrt heifst naturgemäfs oder vernünftig leben wieder nach dem Gesetze leben. Daher wurden auch die, welche vor dem mosaischen Gesetze (natur-) gesetzmäfsig gelebt hatten, zum Glauben und zur Rechtfertigung geführt. So fanden auch die Heiden, die das mosaische Gesetz nicht kannten, ihr Heil.[2] Obgleich wir ungerechte Gesetze nicht zu erfüllen brauchen, überliefs der Heiland sich seinen Feinden, die gegen ihn ungerechte Gesetze anwandten.[3]

Auslegung der heiligen Schriften.

Durch diese göttlichen Gesetze ist uns die äufsere Norm unseres Thuns und Lassens gegeben. Mit Recht beruft sich daher Clemens den Häretikern gegenüber, auf die heilige Schrift, und er will aus ihr das eigentlich sittlich-gute, vernunftmäfsige Handeln herleiten.[4] Die Irrlehrer, insbesondere Marcions Anhänger, legen Schrift und Gesetz nach der Bosheit ihres Herzens aus und, indem sie während des Lesens Text und Sinn verdrehen, finden sie Grund genug zur Vollbringung ihrer Schlechtigkeiten.[5] Nach

---

[1] *πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν, ὅσα ὁ δεσπότης ἐπιτελεῖν ἐκέλευσε κατὰ καιροὺς τεταγμένους.* Str. IV. 17. p. 317.

[2] *εἰ γὰρ τὸ καλῶς βιοῦν καὶ νομίμως, ἐστὶ βιοῦν, καὶ τὸ εὐλόγως βιοῦν κατὰ νόμον ἐστὶ βιοῦν. ὀρθῶς δὲ βεβιωκότες οἱ πρὸ νόμου εἰς πίστιν* (vgl. Rom. V. 3) *ἐλογίσθησαν, καὶ δίκαιοι ἐκρίθησαν. δῆλόν που καὶ τοὺς ἐκτὸς νόμου γενομένους διὰ τὴν τῆς φωνῆς ἰδιότητα* [wie die lat. Anm. besagt, bezeichnet Cl. mit vocis proprietatem hier rationem illam, qua se Deus patribus ante legem manifestabat] *ὀρθῶς βεβιωκότας, εἰ καὶ ἐν ᾠδου ἔτυχον ὄντες καὶ ἐν φρουρᾷ, ἐπακούσαντας τῆς τοῦ κυρίου φωνῆς, εἴτε τῆς αὐθεντικῆς, εἴτε καὶ τῆς διὰ τῶν ἀποστόλων ἐνεργούσης* (= jedenfalls ist hier an eine Predigt der Apostel zu Lebzeiten des Heilandes gedacht), *ᾗ τάχος, ἐπιστραφῆναί τε καὶ πιστεῦσαι.* Str. VI. 6. p. 629.

[3] Tradebat autem semetipsum secundum iniustam legem indicantibus. Adumbrat. in I. Petri epist. M. p. 731.

[4] *τούτων ᾧδε ἐπιδεδειγμένων, φέρε, ὁπόσαι τούτοις τοῖς κατὰ τὰς αἱρέσεις σοφισταῖς ἐναντιοῦνται γραφαί, ἤδη παραθώμεθα τὸν κανόνα τῆς κατὰ λόγον τηρουμένης ἐγκρατείας μηνύοντες.* Str. III. 11. p. 1172.

[5] *οὗτοί εἰσιν οἱ κατὰ τὴν ἀνάγνωσιν φωνῆς τόνῳ διαστρέφοντες τὰς γραφὰς πρὸς τὰς ἰδίας ἡδονὰς καί τινων προσῳδίων καὶ στιγμῶν*

Clemens ist die heilige Schrift inspiriert,[1] sowohl die des Alten wie des Neuen Testamentes;[2] Clemens dehnt diese Lehre sogar auf die griechischen Übersetzungen des Alten Testamentes aus.[3] Auch findet sich bei ihm die Statuierung eines dreifachen Schriftsinnes, eines mystischen, moralischen, prophetischen. Wenn dieser dreifache Sinn sich in der heiligen Schrift überhaupt findet, mufs man nach Clemens seine Bedeutung auch für die Gesetzlehre anerkennen.[4]

Dreifacher Schriftsinn.

Um die Anwendbarkeit dieses dreifachen Sinnes auf die Gesetze des Alten und Neuen Bundes kurz zu bezeichnen, genügt die Bezeichnung des Verhältnisses, in welchem sich Clemens das Alte und das Neue Testament zueinander denkt. Da man bei manchen Punkten des Alten Testamentes die geschichtliche Wahrheit und die wörtliche Auffassung durchaus annehmen mufs, es aber zahlreiche andere Stellen gibt, wo man durchaus eine andere Auffassung suchen mufs,[5] so hilft sich Clemens, indem er das Neue Testament als Kriterium des Alten hinstellt: Alles, was im Alten Bunde mit den Thatsachen oder Gesetzen des Neuen Bundes, die ja alle wahr und gerecht sind, übereinstimmt, ist wörtlich aufzufassen; wohl darf es natürlich noch allegorisch verwertet werden. Was aber in dieser Beziehung im Alten Bunde nicht mit dem Neuen übereinstimmt, mufs von der Liste der Thatsachen gestrichen und zu den absichtlichen Fiktionen

---

(accentuum et punctorum) *μεταθέσει τὰ παραγγελθέντα σωφρόνως τε καὶ συμφερόντως βιαζόμενοι πρὸς ἡδυπαθείας τὰς ἑαυτῶν.* Str. III. 4. p. 1144.

[1] *τοῖς θεοπνεύστοις λόγοις ὑπὸ τῶν μακαρίων ἀποστόλων τε καὶ διδασκάλων.* Str. VII. 16. p. 544.

[2] Vgl. oben S. 40, 215.

[3] Der Logos hat zuerst Moses das Gesetz gegeben, dann von neuem Esdras (Str. I. 22), und zweimal hat er die Übersetzung in das Griechische veranlafst, damit die heidnischen Denker zur Erkenntnis der Wahrheit kommen konnten (Str. I. 5). Vgl. Courdaveaux S. 303, 304.

[4] *τετραχῶς* (mufs jedenfalls heifsen *τριχῶς*) *δὲ ἡμῖν ἐκληπτέον τοῦ νόμου τὴν βούλησιν. ἢ ὡς σημεῖον ἐμφαίνουσαν, ἢ ὡς ἐντολὴν κυροῦσαν εἰς πολιτείαν ὀρθήν, ἢ θεσπίζουσαν ὡς προφητείαν.* Str. I. 28. p. 925. Vgl. oben S. 47, 48.

[5] Wo nach Courdaveaux S. 297 on doit aller jusqu'à la négation radicale du fait ou du précepte.

geworfen werden.[1] Da nun aber das Neue Testament auch nicht immer ganz klar ist, und Jesus viel in Parabeln sprach,[2] so mufs auch für dieses Neue Testament in der Anschauung unseres Autors ein eigenes Kriterium gesucht werden. Und als solche gelten ihm die Kirche[3] und die nur wenigen bekannte christlich-gnostische Überlieferung.[4]

Das Gewissen.

Ist der Mensch durch seine natürliche Anlage für die Ausübung der Gesetze befähigt, so weifs er sich durch das ihm innewohnende Gewissen an das göttliche Gesetz gebunden. Das Gewissen (*σύνεσις, συνείδησις*) ist der Richter unserer Handlungen. Der Heuchler steht im Widerspruch mit seinem Gewissen. Wer aber nicht nur gerecht scheinen, sondern auch sein will, mufs ein gutes Gewissen haben.[5] Das Gewissen sagt uns, was wir zu wählen, was wir zu fliehen haben. Es stützt sich seinerseits wieder auf vernünftige Lehre und ein gutes Leben.[6] Nach geschehener böser Handlung macht das Gewissen Vorwürfe und drängt so zur Bekehrung.[7] Die Ungläubigen beflecken durch

---

[1] Rejeté dans le nombre des fictions bien intentionnées. Courdaveaux S. 298. Gott macht dieselben natürlich aus pädagogischen Gründen.

[2] Str. VI. 15. Das Kapitel handelt, qua de causa multa obscure et mystice in s. scriptura tradantur.

[3] Courdaveaux S. 298: Une tradition orale qui descendait des apôtres, éclairés eux-mêmes par Jésus, et que son ancienneté rendait évidemment bien supérieure à toutes les élucubrations de Basilides, Valentin ou Marcion. Courdaveaux übersieht die Bedeutung, die Clemens der Kirche als Hüterin und Erklärerin der hl. Schriften beilegt. Vgl. oben S. 215 f.

[4] *εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων κατὰ διαδοχὰς ἀγράφως παραδοθεῖσα.* Str. VI. 7. p. 284. *παῖς παρὰ πατρὸς ἐκδεχομένος, ὀλίγοι δὲ οἱ πατράσιν ὅμοιοι.* Str. I. 1. So war die Reinerhaltung dieser wichtigen Wahrheiten allerdings gefährdet, aber durch die Gnade der Gnosis wenn auch nur einzelnen übermittelt. Str. I. 28; V. 4; V. 9.

[5] *εἰδέ τις οὐ δοκεῖν δίκαιος, ἀλλ' εἶναι θέλῃ συνιέναι* (= *συνειδέναι*) *τὰ κάλλιστα τοῦτον αὑτῷ προσήκει.* Str. I. 1. p. 693.

[6] *ἀρίστη γὰρ πρὸς τὴν ἀκριβῆ αἵρεσίν τε καὶ φυγὴν ἡ συνείδησις. θεμέλιος δὲ αὐτῆς βέβαιος ὀρθὸς βίος ἅμα μαθήσει τῇ καθηκούσῃ. τὸ δὲ ἕπεσθαι ἑτέροις δοκιμασθεῖσιν ἤδη καὶ καθωρθωκόσιν ἄριστον πρός τε τῆς ἀληθείας τὴν νόησιν καὶ τὴν κατάπραξιν τῶν ἐντολῶν.* Str. I. 1. p. 692.

[7] *εἰ ἐφ' οἷς ἥμαρτεν μετενόησεν, εἰ σύνεσιν ἔλαβεν, ἐφ' οἷς ἔπταισεν, καὶ μετέγνω.* Str. II. 6. p. 961.

ihren Unglauben das Gewissen, das doch von Gott kommt.[1] Glücklich, die Gutes thun und Freude am Guten haben. Diese Gewissensruhe treibt sie zur Liebe zu Gott und zur Gerechtigkeit gegen die Menschen.[2] Der Gnostiker lebt beständig in dem Bewufstsein, dafs Gott alles sehe und höre und auch die verborgenen Gedanken schaue; ohne dafs Gott, wie die Stoiker behaupten, menschliche Gestalt zu haben braucht, ist selbst das Gewissen Gott bekannt. Er durchschaut überhaupt unsere ganze Seele.[3] So hat der tugendhafte Gnostiker immer ein gutes Gewissen;[4] er ist von Mitleid erfüllt für die Seelen, die nach dem Tode noch leiden müssen, er selbst aber ist wegen seines eigenen guten Gewissens zum Ausgang aus dieser Welt immer bereit.[5]

Doppelte Auffassung des Gewissens.

Clemens unterscheidet nach diesen Angaben das Gewissen sowohl als moralische Anlage im Menschen wie auch in seiner Einzelbethätigung; er scheint sodann die Fähigkeit des Gewissens mit der Vernunft in ursächlichen Zusammenhang zu bringen, was sich schon daraus ergibt, dafs er neben der stoischen Bezeichnung *συνείδησις* das Gewissen auch mit *σύνεσις* bezeichnet. Origenes untersucht des genaueren, ob das Gewissen eine andere Substanz sei als Herz und Seele, und kommt zur Annahme, dafs das Gewissen mit der Vernunft als der vorzüglichsten Seelenkraft und

---

[1] *ὅτι τὴν θεόθεν ἤκουσαν συνείδησιν ἀπιστίᾳ κατεμίαναν.* Str. II. 6. p. 965.

[2] *. . αὕτη δὲ ἡ εὐσυνειδησία, τὸ ὅσιον τὸ πρὸς τὸν θεὸν καὶ τὸ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους δίκαιον διασώζει καθαρὰν τὴν ψυχὴν φυλάττουσα.* Str. VI. 14. p. 337.

[3] *. . . ἡ τοῦ συνειδότος ἐπαφωμένη τῆς ψυχῆς δύναμις* (vis quae animae attingit conscientiam); *τί δ'; οὐχὶ καὶ αἱ προαιρέσεις φθάνουσι πρὸς τὸν θεόν, προϊεῖσαι τὴν φωνὴν τὴν ἑαυτῶν; οὐχὶ δὲ καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως πορθμεύονται* (quid vero? non etiam ipsa animi consilia ad Deum perveniunt et suam quasi emittunt vocem? annon ea etiam transmittuntur a conscientia?). Str. VII. 7. p. 453.

[4] *εὐσυνείδητος.* Str. VII. 7. p. 465; *τῷ γνωστικῷ ἀνεπιλήπτως καὶ εὐσυνειδήτως τὰ παρ' ἑαυτὸν πάντα ἐκπεπληρωκότι . . . τὸ πᾶν συναιρεῖται πρὸς τὴν τελειότητα, τὴν σωτηρίαν.* Str. VII. 7. p. 469.

[5] *οἰκτείρων τοὺς μετὰ θάνατον παιδευομένους διὰ τῆς κολάσεως ἀκουσίως ἐξομωλογουμένους* (vgl. hierzu die lat. Anmerkung und oben S. 166 Anm. 3) *εὐσυνείδητος πρὸς τὸν ἔξοδον . . . ἀεὶ ἕτοιμος ὤν . . . κ. τ. λ.* Str. VII. 12. p. 508.

dem leitenden Geiste im Menschen zu identifizieren sei; so schreibt er die Fähigkeit des Gewissens dem Logos zu und erklärt auch die Heiden durch Kenntnis des Naturgesetzes an das Gewissen gebunden.[1]

Willensfreiheit.

Neben dem Gewissen ist zur sittlichen Bethätigung des Menschen und zur Haltung der göttlichen Gesetze ein wichtiger Faktor die Freiheit des Menschen. Die Gesetzestreuen werden nämlich Freunde, die Gesetzesverächter Feinde Gottes genannt. Beobachtung und Verachtung der Gebote geschieht aber freiwillig.[2] Was wir nicht thun, thun wir entweder nicht, weil wir es nicht können, oder nicht wollen, oder aus beiden Gründen zugleich.[3] Dafs der Mensch wirklich frei sei, beweist Clemens, ähnlich wie nach ihm Origenes, mit den verschiedensten Gründen: Wäre der Mensch nicht frei, so gelte kein Lob und Tadel. In der Freiheit beruht zwar auch die Möglichkeit der Sünde, aber wir können, wenn auch Lust und Vergnügen uns lockt, doch widerstehen. So ist das Freigewollte vom Ungewollten zu unter-

---

[1] Vgl. Capitaine S. 89—93. Nach Tertullian wohnt das Gewissen der Seele als eine mit dem göttlichen Gesetz übereinstimmende Kraft inne. Trotz der Sündenverderbnis konnte die Seele diesen guten Kern behalten. Denn er ist von Gott gegeben und kann deshalb nicht völlig ausgetilgt, wohl aber verdunkelt werden. Das Gewissen ist mit der Seele allen Menschen eingepflanzt; es enthält von der Seele stillschweigend ihre Lehre zu seinem Inhalt. Gewissen heifst Mitwissen, dessen Objekt teils die Seele und durch sie Gott, teils die That des Menschen ist. Das Gewissen, als von Gott gegebene Norm, ist also einerseits früher als die That, anderseits begleitet es beständig das menschliche Thun und Lassen. Die Grundlage des sittlichen Handelns ist also die Übereinstimmung mit dem Gewissen. Das Gewissen kann sich auch ändern und ein falsches werden, doch ist dieses nur eine Verstellung des wahren Gewissens, denn das Gewissen, weil von Gott gegeben, kann wohl verdunkelt, aber niemals völlig ausgetilgt werden. Ludwig S. 46, 47.

[2] . . *ἐχθροὶ οἱ ἁμαρτάνοντες εἴρηνται θεοῦ . . . φίλοι οἱ ὑπακηκοότες, οἱ μὲν διὰ τὴν οἰκείωσιν, οἱ δὲ διὰ τὴν ἀπαλλοτρίωσιν τὴν ἐκ προαιρέσεως προσαγορευθέντες.* Str. IV. 13. p. 1301.

[3] *ἃ μὴ ποιοῦμεν, ἤτοι διὰ τὸ μὴ δύνασθαι οὐ ποιοῦμεν, ἢ διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι, ἢ δι' ἀμφότερα. οὐχ ἱπτάμεθα, οὖν ἐπειδὴ οὔτε δυνάμεθα, οὔτε βουλόμεθα. οὐ νηχόμεθα, δὲ . . . ἐπειδὴ δυνάμεθα μέν, οὐ βουλόμεθα δέ. οὐκ ἐσμὲν δὲ ὡς ὁ κύριος, ἐπειδὴ βουλόμεθα μέν, οὐ δυνάμεθα δέ.* Str. II. 17. p. 1016.

scheiden.[1] Nur das freiwillige Gute hat Wert.[2] Die Strafe wäre, wie unser Autor gegen Basilides betont, unsinnig, wenn wir keine Willensfreiheit hätten. Denn durch die Strafe wird das Geschehene nicht ungeschehen gemacht, sondern durch die Strafe sollen wir gebessert werden.[3] Gehorsam und ungehorsam sein,[4] gläubige Aufnahme der Predigt des Evangeliums und Abweisung derselben, dies alles ist in unserer Gewalt.[5] Für die Willensfreiheit tritt auch die heilige Schrift ein.[6] Adam, der vollkommen von Gott im Paradiese ausgerüstet dastand, sollte durch Gehorsam vor Gott gerechtfertigt werden, weil er eben die Freiheit des Willens besafs.[7] Ehe und Ehelosigkeit steht

---

[1] *οὔτε οἱ ἔπαινοι οὔτε οἱ ψόγοι, οὐθ' αἱ τιμαί, οὐθ' αἱ κολάσεις δίκαιαι, μὴ τῆς ψυχῆς ἐχούσης τὴν ἐξουσίαν τῆς ὁρμῆς καὶ ἀφορμῆς. ἀλλ' ἀκουσίου τῆς κακίας οὔσης . . τὴν αἵρεσιν τῆς ψυχῆς . . ἐπεὶ δὲ τῶν ἁμαρτημάτων προαίρεσις καὶ ὁρμὴ κατάσχει . . εἰκότως αἱ κολάσεις . . . καὶ γὰρ τὸ πυρέττειν ἀκούσιον, ἀλλ' ὅταν δι' ἑαυτόν τις καὶ δι' ἀκρασίαν πυρέττῃ αἰτιώμεθα τοῦτον. . . τὸ μὴ συγκατατίθεσθαι ταῖς ἀπατηλαῖς ἐκείναις φαντασίαις ἀπόκειται ἐφ' ἡμῖν.* Str. I. 17. p. 800. Gewisse Vernunftthätigkeiten sind frei und in unserer Gewalt: *ἐφ' ἡμῖν.* Str. II. 17. p. 1013.

[2] *οὐ δυνατόν τινα ἀγαθὸν εἶναι βεβαίως, εἰ μὴ κατὰ προαίρεσιν οἰκείαν. ὁ γὰρ ὑφ' ἑτέρου ἀνάγκης ἀγαθὸς γινόμενος, οὐκ ἀγαθός . . ὅτι μὴ ἰδίᾳ προαιρέσει ἐστίν, ὅ ἐστιν. τὸ γὰρ ἑκάστου ἐλεύθερον ἀποτελεῖ τὸ ὄντως ἀγαθόν.* Fragm. M. IX. p. 756.

[3] Str. IV. 24.

[4] *ἐφ' ἡμῖν τὸ πείθεσθαί τε καὶ μή.* Str. II. 6. p. 961. *τὸ πιστεύειν καὶ πείθεσθαι ἐφ' ἡμῖν.* Str. VII. 3. p. 420. *ἐφ' ἡμῖν ἡ πρὸς τὴν παιδείαν ἡμῶν παράστασις ἥ τε πρὸς τὰς ἐντολὰς ὑπακοή.* Str. II. 15. p. 1000.

[5] *ἑκούσιος γὰρ ἥ τε αἵρεσις ἥ τε τῆς ἀληθείας ἐκλογή.* Deshalb haben die ungläubigen Weisen gröfsere Schuld: *σοφοὶ ὄντες, ἐν μείζονι αἰτίᾳ γεγόνασι.* Str. I. 18. p. 804. *ἐφ' ἡμῖν κείμενα διελέγχουσα [ἡ προφητεία] καὶ τὴν αἵρεσιν καὶ τὴν ἐκτροπήν.* Str. I. 18. p. 805. Die Ermahnung zur Buſse ist zwar eine Gnade, aber die Freiheit bleibt hierbei unangetastet: *ἐμφαίνει* (der Logos) *καὶ τὸ θεῖον . . . καὶ τὸ φιλάνθρωπον τὸ αὐτοῦ, τῷ αὐτεξουσίῳ τῆς ψυχῆς ἀφορμὰς μετανοίας χαριζόμενος.* Päd. I. 9. p. 841.

[6] *ἡμεῖς οἱ τὴν αἵρεσιν καὶ φυγὴν δεδόσθαι τοῖς ἀνθρώποις αὐτοκρατορικὴν παρὰ τοῦ κυρίου διὰ τῶν γραφῶν παρειληφότες.* Str. II. 4. p. 944.

[7] *τὸν Ἀδὰμ τέλειον μὲν πρὸς τὴν πλάσιν γεγονέναι φαμέν. οὐδὲν γὰρ τῶν χαρακτηριζόντων τὴν ἀνθρώπου ἰδέαν τε καὶ μορφὴν ἐνεδέησεν*

dem Menschen frei;[1] die Möglichkeit eines offenen Christenbekenntnisses und die Verdienstlichkeit des Martyriums beruht auf der Willensfreiheit.[2] Wenn die sanftmütigen Menschen in der Schrift gelobt werden, so sind das die, die aus Überwindung, freiwillig, nicht aus Zwang so sind;[3] ebenso ist der Glaube eine freiwillige Zustimmung der Seele,[4] und die Tugend hörte auf lobenswürdig zu sein, wenn sie nicht frei wäre.[5] Wenn also jemand verloren geht, möge er keinen anderen deshalb anklagen, seine eigene Seele hat sich freiwillig zu Grunde gerichtet, er geht durch eigene Schuld verloren.[6]

Nach diesen Ausführungen ergibt sich schon die Wichtigkeit der Willensfreiheit in den Augen des Alexandriners. Von allen unseren Fähigkeiten, lehrt er, ist sie die erste, mit der wir rechnen müssen. Schon Plato tritt bei der Darlegung der Tugend entschieden für die Willensfreiheit ein.[8] Clemens unterscheidet den Menschen, der noch im Mutterschoſse ist, von dem, der schon sui iuris ist, das heiſst Freiheit besitzt.[9] Diese Willensfreiheit

---

αὐτῷ. Ὃ δὲ ἐν τῷ γίνεσθαι τὴν τελείωσιν ἐλάμβανε, καὶ δι' ὑπακοῆς ἐδικαιοῦτο. τοῦτο ἦν ἀπανδρούμενον (er wurde Mann) τὸ ἐπ' αὐτῷ κείμενον, αἰτία δὲ ἑλομένου, καὶ ἔτι μᾶλλον τὸ κωλυθὲν ἑλομένου. ὁ θεὸς ἀναίτεος. Str. IV. 23. p. 1360.

[1] ἐφ' ἡμῖν εἶναι καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης, κατὰ κώλυσιν ἐντολῆς, ἤτοι τὴν ἐγκράτειαν ἢ καὶ τὸν γάμον. Str. III. 9. p. 1168.

[2] ἐφ' ἡμῖν κειμένου τοῦ ὁμολογῆσαι καὶ κολαθῆναι ἢ μή. Str. IV. 12. p. 1292.

[3] πραεῖς δὲ τοὺς κατὰ προαίρεσιν, οὐ κατ' ἀνάγκην ἐπαινεῖ. Str. IV. 6. p. 1248.

[4] ἑκούσιος τῆς ψυχῆς συγκατάθεσις. Str. V. 13. p. 128.

[5] ἐπεὶ οὐδ' ἂν ἦν ἔθ' ἑκούσιον, οὐδὲ ἐπαινετόν. Str. VII. 3. p. 424.

[6] . . . μήτε τὸν θεόν, μήτε τὸν πλοῦτον, μήτε τὸ προσπεσεῖν αἰτιάσθω, τὴν δὲ ἑαυτοῦ ψυχὴν ἑκουσίως ἀπολλυμένην. Quis div. salv. XXXII. p. 652.

[7] προηγεῖται τοίνυν πάντων τὸ βούλεσθαι. αἱ γὰρ λογικαὶ δυνάμεις τοῦ βούλεσθαι διάκονοι πεφύκασι. Str. II. 17. p. 1016.

[8] τὸ δὲ αὐτεξούσιον ὁ Πλ. ἐνδείκνυται διὰ τῶνδε ‚ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον. ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον ἕκαστος αὐτῆς μεθέξει κ. τ. λ.' Str. V. 14. p. 200.

[9] τῶν θνητῶν τὰ μὲν ἐν φόβῳ καὶ διὰ τῆς μητρὸς αὐτῶν ἔτι κατὰ γαστρὸς ὀχούμενα (οἰχούμενα), τὰ δὲ αὐτεξουσίῳ λογισμῷ. Str. V. 14. p. 197.

ermöglicht auch die Bethätigung der verschiedensten Motive im sittlichen Leben.[1] Gott ist freiwillig gut, nicht wie das Feuer, das naturnotwendig hitzt; freiwillig selbst unseren Wünschen zuvorkommend, erteilt er Wohlthaten. So erlangt auch der Mensch nicht ohne seinen freien Willen das ewige Heil; durch eigene freie Mitwirkung soll er zum Heile gelangen; darum gab Gott ihm ja auch seine Gebote.[2] So wird also bezüglich der Gottesverehrung und der Erlangung unseres Heiles nur das gefordert, was wir wirklich leisten können,[3] und diese Freiheit ist durchaus keinem Zwange unterworfen.[4] Wenn also durch die Willensfreiheit die sittliche Thätigkeit bedingt und Verdienst und Lob gerechtfertigt wird, so ist sicher Gott wegen eines so vorzüglichen Geschenkes von uns zu loben.[5]

---

[1] *ὅτ' ἂν οὖν μὴ κατὰ ἀνάγκην ἢ φόβον ἢ ἐλπίδα δίκαιός τις ᾖ, ἀλλ' ἐκ προαιρέσεως, αὕτη ἡ ὁδὸς λέγεται βασιλική.* Str. VII. 12. p. 501.

[2] *οὔτι γὰρ ὁ θεὸς ἄκων ἀγαθός, ὃν τρόπον τὸ πῦρ θερμαντικόν. ἑκούσιος δὲ ἡ τῶν ἀγαθῶν μετάδοσις αὐτῷ, κἂν προλαμβάνῃ τὴν αἴτησιν. οὔτε μὲν ἄκων σωθήσεται ὁ σωζόμενος. οὐ γάρ ἐστιν ἄψυχος. ἀλλὰ παντὸς μᾶλλον ἑκουσίως καὶ προαιρετικῶς σπεύσει πρὸς σωτηρίαν. διὸ καὶ τὰς ἐντολὰς ἔλαβεν ὁ ἄνθρωπος, ὡς ἂν ἐξ αὐτοῦ ὁρμητικὸς πρὸς ὁπότερον ἂν καὶ βούλοιτο τῶν τε αἱρετῶν καὶ τῶν φευκτῶν. οὐκοῦν ὁ θεὸς ἀνάγκῃ ἀγαθοποιεῖ, κατὰ προαίρεσιν δὲ εὐποιεῖ τοὺς ἐξ αὐτῶν ἐπιστρέφοντας.* Str. VII. 7. p. 457, 460.

[3] *ταῦτ' οὖν ἀπαιτεῖται παρ' ἡμῶν τὰ ἐφ' ἡμῖν.* Str. VII. 7. p. 469.

[4] *τὸ αὐθαίρετον τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς καὶ ἀδούλωτον.* Str. VII. 3. p. 420. *ἑκούσιον εἶναι τῷ ἀνθρώπῳ τὴν αἵρεσιν.* Str. VII. 2. p. 410. *ἀνάγκης εἶδος οἶμαι τῷ παραδόξῳ ἐκπλῆξαι καὶ βιάσασθαι θεῷ τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐξ αὐτοῦ σώζεσθαι βούλεται, μόνας τὰς ἀφορμὰς παρὰ τῆς ἐντολῆς λαβόντα. οὐ τοίνυν βίαιος ὁ θεὸς, οὐδὲ ἀψύχων δίκην ἀγαλμάτων πρὸς τῆς ἔξωθεν αἰτίας περιάγεσθαι θέμις τὴν αὐτοκίνητον ψυχήν.* De pascha frg. Nach Zahn S. 33. *τὸ μὲν γὰρ ἄκοντας σώζειν ἐστι βιαζομένου, τὸ δὲ αἱρουμένους χαριζομένου.* Quis div. salv. XXI. *οὐ γὰρ τοὺς ἀνάγκῃ τῆς κακίας ἀπεχομένους, ἀλλὰ τοὺς προαιρέσει στεφανοῖ ὁ θεός.* Fragm. bei Zahn S. 54.

[5] *ὥσπερ οὖν ὁ τῇ ἐξουσίᾳ εἰς τὸ κατ' ἀρετὴν βιῶσαι συγχρησάμενος ἐπαινετός, οὕτω πολὺ μᾶλλον ὁ τὴν ἐξουσίαν ἡμῖν δεδωκὼς ἐλευθέραν καὶ κυρίαν, καὶ συγχωρήσας ἡμῖν βιοῦν ὡς βουλόμεθα, σεμνὸς καὶ προσκυνητός, μὴ ἐάσας δουλεύειν ἡμῶν κατὰ ἀνάγκην τὰς αἱρέσεις καὶ τὰς φυγάς.* Str. III. 5. p. 1144.

Beschränkung der Freiheit.

Diese Willensfreiheit wurzelt in der vernünftigen Seele und ist durch diese bedingt.[1] Freilich ist nicht alles in unserer Gewalt; sind wir auch einerseits frei in unseren Handlungen, so ist der Erfolg, zumal die Erlangung der himmlischen Güter, nicht lediglich in unserer Gewalt, sondern auch an die Gnade Gottes geknüpft.[2] Wenn aber diejenigen recht hätten, die behaupten, die Sünde geschehe aus Zwang und durch die Einwirkung böser Geister, dann hätten freilich die Sünder keine Schuld mehr.[3] Wenn nach alledem Clemens bei Anführung der Söhne Abrahams sagt, es sei für den schlechten Menschen gut, dafs er nicht frei sei (*ἀγαθὸν γὰρ μέγιστον τῷ φαύλῳ, τὸ μὴ αὐτεξούσιον*), so bezieht sich dieses Urteil jedenfalls auf den praktischen Wert der guten Leitung für einen sittlich-schwachen Menschen.[4]

Die Freiheit als Bewegung.

Wie Origenes die Freiheit des Willens als eine geistige Bewegung auffafst und bei der Gelegenheit nach dem Vorgange Philos alle möglichen Arten der Bewegung anführt, so ähnlich Clemens, wenn er auch diese Auseinandersetzung nicht so weit und erschöpfend behandelt wie sein Schüler.[5] Wegen dieser Willensfreiheit ist unsere Seele beständig im Schwanken und

---

[1] *τὴν προαιρετικὴν τὸ ἡγεμονικὸν ἔχει δύναμιν, περὶ ἣν ἡ ζήτησις, καὶ ἡ μάθησις, καὶ ἡ γνῶσις.* Str. VI. 16. p. 360. *τοῦτο δέ ἐστι νοῦς ἀνθρώπου, καὶ κριτήριον, ἐλεύθερον ἔχον ἐν ἑαυτῷ καὶ τὸ αὐτεξούσιον τῆς μεταχειρήσεως τῶν δοθέντων.* Quis div. salv. XIV.

[2] *οὔτε γὰρ ἄνευ προαιρέσεως τυχεῖν [τῆς τελειότητος τοῦ ἀγαθοῦ] οἷόν τε. οὐ μὴν οὐδὲ τὸ πᾶν ἐπὶ τῇ γνώμῃ τῇ ἡμετέρᾳ κεῖται. οἷον τὸ ἀποβησόμενον. χάριτι γὰρ σωζόμεθα.* Str. V. 1. p. 16.

[3] *μὴ τοίνυν λεγόντων, ὡς ὁ ἀδικῶν καὶ ἁμαρτάνων κατ' ἐνέργειαν δαιμόνων πλημμελεῖ. ἐπεὶ κἂν ἀθῶος γένοιτο.* Es handelte sich also hier dann um eine *ἀδικία ἣν ἔκων εἵλετο (φαῦλος).* Str. VI. 12. p. 320.

[4] Str. II. 19. p. 1044.

[5] *τῶν γὰρ κινουμένων ἃ μὲν καθ' ὁρμὴν καὶ φαντασίαν κινεῖται, ὡς τὰ ζῶα. τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν, ὡς τὰ ἄψυχα. κινεῖσθαι δὲ καὶ τῶν ἀψύχων τὰ φυτὰ μεταβατικῶς φασὶν εἰς αὔξησιν, εἴ τις αὐτοῖς ἄψυχα εἶναι συγχωρήσαι τὰ φυτά. ἕξεως μὲν οὖν οἱ λίθοι, φύσεως δὲ τὰ φυτά, ὁρμῆς δὲ καὶ φαντασίας, τῶν τε αὖ δυεῖν τῶν προειρημένων (= ἕξεως καὶ φύσεως) καὶ τὰ ἄλογα μετέχει ζῶα. ἡ λογικὴ τε δύναμις, ἰδία οὖσα τῆς ἀνθρωπείας ψυχῆς, οὐχ ὡσαύτως τοῖς ἀλόγοις ζώοις ὁρμᾶν ὀφείλει, ἀλλὰ καὶ διακρίνειν τὰς φαντασίας καὶ μὴ συναποφέρεσθαι αὐταῖς.* Str. II. 20. p. 1056. Vgl. die ähnlichen genaueren Ausführungen des Origenes bei Capitaine S. 92.

Wählen; so wird die Erlangung eines Tugendhabitus erschwert, wenngleich noch immer möglich.[1]

Bedeutung der Freiheit bei Origenes.

Die Freiheit hat im Systeme des Clemens zwar nicht die Bedeutung wie in dem seines Schülers, bei dem sie als Centrallehre seiner ganzen Anschauung und als verhängnisvoller Ausgangspunkt so vieler unseliger Verirrungen überall sich vordrängt,[2] aber gleichwohl legt Clemens ein grofses Gewicht auf die menschliche Freiheit, und wenn er auch die Freiheit nicht immer als Wahlfreiheit zwischen gut und böse auffafst, so scheint er doch wohl gerade diese Freiheit am meisten zu betonen.

Einteilung der Freiheit.

Clemens unterscheidet die Freiheit, die von zwei einander entgegengesetzten Dingen das eine oder beide thun oder lassen kann.[3] So lag es in der Gewalt des Achilles, zu zürnen oder nicht.[4] Versteht man unter Freiheit im clementinischen Sinne auch die Wahlfreiheit zunächst, und fafst er diese Freiheit vollständig zur Natur des menschlichen Willens, wie sich aus den Definitionen des Willens ergibt,[5] so wehrt er doch, man möge

---

[1] *ἐν τροπῇ τῇ συνεχεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἀστάτου τοῦ ἡγεμονικοῦ γινομένου, ἡ ἐκλεκτικὴ δύναμις οὐ σώζεται. ὃς γὰρ ὑπὸ τῶν ἔξωθεν ὑπεισιόντων καὶ προσπιπτόντων ἀεὶ μεταβάλλεται, πῶς ἄν ποτε ἐν ἕξει καὶ διαθέσει καὶ συλλήβδην ἐν ἐπιστήμης κατοχῇ γένοιτ' ἄν. καίτοι καὶ οἱ φιλόσοφοι τὰς ἀρετὰς ἕξεις, καὶ διαθέσεις καὶ ἐπιστήμας οἴονται.* Str. VI. 9. p. 297.

[2] Vgl. hierüber Capitaine S. 10, 30, 34, 59, 73, 93, 200.

[3] *αὐτίκα τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐστιν, οὗπερ ἐπίσης αὐτοῦ τε κύριοί ἐσμεν καὶ τοῦ ἀντικειμένου αὐτῷ, ὡς τὸ φιλοσοφεῖν, ἢ μή. καὶ τὸ πιστεύειν ἢ ἀπιστεῖν. διὰ γοῦν τὸ ἑκατέρου τῶν ἀντικειμένων ἐπίσης εἶναι ἡμᾶς κυρίους, δυνατὸν εὑρίσκεται τὸ ἐφ' ἡμῖν. καὶ δὴ αἱ ἐντολαὶ οἷαί τε γενέσθαι καὶ μὴ γενέσθαι ὑφ' ἡμῶν, οἷς εὐλόγως ἕπεται ἐπαινός τε καὶ ψόγος. οἵ τ' αὖ κολαζόμενοι ἕνεκεν τῶν γενομένων αὐτοῖς ἁμαρτημάτων ἐπ' αὐτοῖς μόνοις κολάζονται.* Str. IV. 24. p. 1361.

[4] *ἐπ' αὐτῷ δὲ ἦν καὶ μηνίειν καὶ μή.* An derselben Stelle sagt Cl. auch, dafs der Teufel noch Willensfreiheit habe und Reue haben könnte, freilich verfolgt er den Gedanken nicht weiter. *ὁ δὲ διάβολος αὐτεξούσιος ὢν καὶ μετανοῆσοι οἷός τε.* Str. I. 17. p. 797. Vgl. oben S. 165, 166.

[5] *θέλησίς ἐστι φυσικὴ δύναμις τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτική. θέλησίς ἐστι φυσικὴ ὄρεξις τῇ τοῦ λογισμοῦ φύσει κατάλληλος. θέλησίς ἐστι φυσικὴ αὐτοκράτορος νοῦ (κίνησις) αὐτεξούσιος ἢ νοῦς περί τι ἀθαιρέτως κινούμενος. αὐτεξουσιότης ἐστι νοῦς κατὰ φύσιν κινούμενος,*

unter Freiheit nicht Zügellosigkeit, ja nicht einmal zuletzt überhaupt Sündenmöglichkeit verstehen, sondern die Freiheit zum Guten, zur Nachfolge Christi.[1] Wenn der Mensch die bösen Gelüste überwindet, handelt er eigentlich naturgemäfs, und der Wille herrscht richtig. Das Böse ist naturwidrig. Hiermit zeigt Clemens deutlich, dafs er die Freiheit doch nicht zuletzt als Wahlfreiheit auffafst.[2] Als Beispiel dieser sittlichen Freiheit mufs nach Clemens' Vorliebe wieder der Gnostiker gelten; er hat sich in freiwilliger Übung an das Gute ganz gewöhnt und ist daher für die Sünde ganz abgestumpft.[3] Beispiele dieser vollkommenen Freiheit finden sich manche in der heiligen Schrift, die unsere Liebe zu dieser Freiheit nähren und stärken sollen.[4]

Die Freiheit bei anderen Vätern.

Clemens steht mit seiner Ansicht über die Freiheit höher, wenn auch nicht so hochideal da, wie Origenes, der zwar auch die sittliche Freiheit zugibt, sie aber selbst bei den Seligen im Himmel nur zeitweilig für praktisch erklärt. Eine besonders schöne Auffassung und Begründung der Freiheit findet sich bei Tertullian; nach ihm ist der freie Wille von Natur ganz auf Gott gerichtet, der ihn sich unterworfen erschuf. Durch die Sünde wurde der Mensch willensschwach.[5] Auch Augustinus

---

ἡ νοερὰ τῆς ψυχῆς κίνησις αὐτοκρατῆς. Fragm. ex Clem. libro de providentia. M. IX. p. 752.

[1] μηδὲ λεγόντων ἐλευθερίαν τὴν ὑπὸ ἡδονῆς δουλείαν, καθάπερ οἱ τὴν χολὴν γλυκεῖαν. ἡμεῖς γὰρ ἐλευθερίαν μεμαθήκαμεν, ἣν ὁ κύριος ἡμᾶς ἐλευθεροῖ μόνος, ἀπολύων τῶν ἡδονῶν τε καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῶν ἄλλων παθῶν. Str. III. 5. p. 1148.

[2] καὶ ἐπειδὰν κρατῇ τῶν ἐπιθυμιῶν, βασιλεύει τὸ ἡγεμονικόν. Wer den Begierden nachgibt εἰς τὸ παρὰ φύσιν ἀτακτεῖν ἐπανίσταται. Doch ist es Pflicht des Menschen, dafs τὸ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκὸς εἰς τὴν κατὰ φύσιν τοῦ ἀνθρώπου διεξαγωγὴν ἐπικρατεῖ. Str. VI. 16. p. 360, 361.

[3] γνωστικὸς ἐκ προαιρέσεως καλὸς καὶ ἀγαθὸς εἶναι συνασκήσας. καὶ ταύτῃ ἄτεγκτος ἡδοναῖς γενόμενος οὔποτε ὑποπίπτων ἁμαρτήμασιν κ. τ. λ. Str. VII. 12. p. 504.

[4] ὁρῶντες ὡς ὑποδείγματα ἡμῖν ἔκκειται κάλλιστα τρέφειν καὶ αὔξειν τὸν ἔρωτα τῆς ἐλευθερίας δυνάμεθα. Str. II. 20. p. 1069.

[5] Der Mensch gebrauchte nach Tertullian seine Freiheit, anstatt Gott zu gehorchen, nicht der ursprünglichen, auf Gott gerichteten Bestimmung entsprechend und beging dadurch eine Sünde. Doch wurde nicht lediglich

betont die doppelte Seite der Freiheit. Er faſst die Wahlfreiheit als eine wesentliche Eigenschaft des Willens und sucht dies spekulativ zu beweisen; dagegen die sittliche Freiheit zum Guten und im Guten ist bei ihm wesentlich durch die Gnade bedingt.[1] Glücklicherweise hat sich in der Freiheitslehre kein einziger Vater den Spekulationen des Origenes angeschlossen.

Das Freiwillige.

Durch den Begriff der Freiheit ist der des Freiwilligen auch gegeben; eigentlich menschliche Handlungen und Affekte sind auch freiwillige.[2] Das Laster ist etwas Freiwilliges.[3] Glaube und Abfall von der Wahrheit ist freiwillig.[4] Gegen Basilides und Valentinian, welcher den Glauben aus natürlicher Notwendigkeit herleiten wollte, verteidigt Clemens nachdrücklich dessen Freiheit.[5] Da Gehorsam und Ungehorsam gegen Gott in unserer Gewalt liegen, werden wir über die vernunft- und gesetzwidrige Bethätigung der Affekte ins Gericht gezogen werden.[6] Selbst die böse Willensrichtung und die Macht der Gewohnheit bildet noch keine Nötigung zum Bösen, so daſs selbst

---

durch den Teufel diese Sünde im ersten Menschen bedingt. Der Mensch war ja als Ebenbild Gottes stärker als der Teufel; dieser gab nur Gelegenheit zur Sünde. Durch die Sünde wurde der Mensch willensschwach, und zwar nicht durch die freie Macht des Willens selbst, sondern nur durch deren Abfall. „Es entstand nämlich der unvernünftige Teil der Seele, welcher von da an bereits nach Art der Naturhaftigkeit in die Seele ein- und mit ihr zusammenwuchs, weil er sogleich im Anfange der Natur begründet worden war. Dieses Unvernünftige der Seele stammt also vom Teufel [das ergibt sich aber aus den Prämissen noch nicht!], von welchem auch die Sünde, die unvernünftig ist, kam, und ist Gott fremd, wie ihm auch die Sünde fremd ist.“ Durch die Sünde wurde die ganze Natur (!) des Menschen verderbt und zwar Leib und Seele zusammen, und beide sind seither an der Sünde thätig. Ludwig S. 27. Vgl. Stöckl, Anthrop. II. S. 237.

[1] Vgl. Stöckl, Gesch. d. Ph. S. 304.

[2] *πᾶσαι δὲ ἑκούσιοι τροπαί.* Str. I. 8. p. 740.

[3] *τὴν ἐξ ἀποστάσεως ἑκουσίου φυεῖσαν κακίαν.* Str. I. 17. p. 801.

[4] *ἑκούσιος ἥ τε αἵρεσις, ἥ τε τῆς ἀληθείας ἐκλογή.* Str. I. 18. p. 804.

[5] Str. II. 3. p. 942.

[6] *παρὰ φύσιν οὖν κίνησις ψυχῆς κατὰ τὴν πρὸς τὸν λόγον ἀπείθειαν, τὰ πάθη. ἡ δ' ἀπόστασις καὶ ἔκστασις, καὶ ἀπείθεια ἐφ' ἡμῖν ὥσπερ καὶ ἡ ὑπακοὴ ἐφ' ἡμῖν. διὸ καὶ τὰ ἑκούσια κρίνεται.* Str. II. 13. p. 997.

die Unenthaltsamen sich beim Anblick einer reizenden Erscheinung doch beherrschen können.[1]

Einteilung des Freiwilligen.

Nach dem Vorgange des Aristoteles (V. 8) teilt Clemens das Freiwillige ein in solches, welches auf appetitio, auf electio und auf animi sententia beruht. Hiermit liegt die Unterscheidung der Sünde in *ἁμάρτημα, ἀτύχημα, ἀδίκημα* sehr nahe zusammen. Wie man diese einzelnen Arten der sündhaften Verirrungen auch auffassen mag, das bleibt selbstverständlich, daſs das nur Sünde und wirklich zurechnungsfähig ist, was allseitig frei geschieht.[2]

---

[1] *τὸ κάλλος . . ὀφθὲν αὐτοῖς τὴν ἐρωτικὴν διάθεσιν ἐμποιεῖ μόνον, οὐ μὴν κατηναγκασμένως.* Str. VIII. 9. p. 592.

[2] *τὸ δὲ ἑκούσιον ἢ τὸ κατ' ὄρεξίν ἐστιν, ἢ τὸ κατὰ προαίρεσιν, η τὸ κατὰ διάνοιαν. αὐτίκα παράκειταί πως ταῦτα ἀλλήλοις, ἁμάρτημα, ἀτύχημα, ἀδίκημα. καί ἐστιν ἁμάρτημα μέν, φέρε εἰπεῖν, τὸ τρυφητικῶς καὶ ἀσελγῶς βιοῦν. ἀτύχημα δὲ τὸν φίλον, ὡς πολέμιον ὑπ' ἀγνοίας βαλεῖν. ἀδίκημα δὲ ἡ τυμβωρυχία ἢ ἡ ἱεροσυλία. τὸ δὲ ἁμαρτάνειν ἐκ τοῦ ἀγνοεῖν κρίνειν ὅ τι χρὴ ποιεῖν συνίσταται ἢ τῷ* [= *τοῦ*] *ἀδυνατεῖν ποιεῖν.* Hiernach ist klar, wie auch die lat. Anm. 59 auf Seite 1002, 1003 besagt, daſs *ἁμαρτία,* die ja aus Unkenntnis und Unfähigkeit kommt, „esse quiddam involuntarium". Die eigentliche Sünde ist *ἀδικία.* Peccatum wird also nach zwei Seiten aufgefaſst, 1. ein Fehltritt, 2. wirklich bewuſster Fehler. Dieses vorausgeschickt, erklären sich die folgenden Definitionen: *ἀτύχημα νοῦ* [*οὖν*] *παράλογός ἐστιν ἁμαρτία. ἑκούσιος ἀδικία. ἔστιν οὖν ἡ μὲν ἁμαρτία ἐμὸν ἑκούσιον.* (Die lateinische Anmerkung schlägt *ἀκούσιον* vor, beide Lesarten geben aber nach der obigen Unterscheidung einen richtigen Sinn.) *ἀτυχία δέ ἐστιν ἄλλου εἰς ἐμὲ πρᾶξις ἀκούσιος. ἡ δὲ ἀδικία μόνη εὑρίσκεται ἑκούσιος, εἴτε ἐμή, εἴτε ἄλλου . . . οὐ λογίζονται δὲ ὅσαι μὴ κατὰ προαίρεσιν συνίστανται.* Str. II. 15. p. 1000, 1001, 1004. Über *ἁμάρτημα* vgl. Päd. I. 13. p. 572: *πᾶν τὸ παρὰ τὸν λόγον ὀρθόν. τοῦτο ἁμάρτημά ἐστιν. αὐτίκα γοῦν τὰ πάθη τὰ γενικώτατα ὡδὲ πως ὁρίζεσθαι ἀξιοῦσιν οἱ φιλόσοφοι* (= die Stoiker) *τὴν μὲν ἐπιθυμίαν ὄρεξιν ἀπειθῆ λόγῳ τὸν δὲ φόβον ἔκλυσιν ἀπειθῆ λόγῳ, ἡδονήν τε ἔπαρσιν ψυχῆς ἀπειθῆ λόγῳ.* [Die bei den Stoikern an dritter Stelle stehende *λύπη* = *συστολὴ ψυχῆς ἀπειθὴς λόγῳ* läſst Cl. aus. Vgl. Cic. Tusc. IV. 6—14.] [Ungehorsam gegen die Vernunft ist also Quelle der Sünde. Alles Sündhafte kommt also durch „Verirrung" der Vernunft = *ἁμάρτημα.*] *ἡ πρὸς τὸν λόγον ἀπείθεια ἁμαρτίας ἐστι γεννητική . . . ὡς ἐξ ἀνάγκης εἶναι τὸ πλημμελούμενον πᾶν διὰ τὴν τοῦ λόγου διαμαρτίαν γινόμενον, καὶ εἰκότως καλεῖσθαι ἁμάρτημα.* Päd. I. 13. p. 572, 573. Ernesti (S. 44) hat die richtige Erklärung dieser Stellen und die eigentliche Lösung der hier scheinbar vorliegenden Widersprüche nicht verstanden. Vgl. auch oben S. 206 Anm. 4.

Das Unfreiwillige.

Die Griechen schreiben alle Geschehnisse der blinden Notwendigkeit zu; danach ist gar nicht zu begreifen, wie sie von einem freiwilligen Gehorsam sprechen.[1] Dem Freigewollten steht nämlich das Unfreiwillige entgegen; dies kann aus Unwissenheit oder aus Zwang herkommen. Deshalb gehört es nicht zur sittlichen Zurechnung.

Die Freiheit und das göttliche Vorherwissen.

Mannigfache Schwierigkeiten fanden die Alten darin, die Lehre von der menschlichen Freiheit mit dem göttlichen Vorherwissen zu vereinen. Aber schon Minutius Felix erklärte richtig, dafs das göttliche Vorherbestimmen der menschlichen Freiheit und der göttlichen Gerechtigkeit nicht entgegenstehe, da Gott eben die Gesinnungen der Menschen voraussehe und dadurch ihr Geschick bestimme. Ähnlich lehrte später Origenes und zumal Augustinus,[2] die Irrlehrer Valentinus, Basilides und Marcion müfsten, ihrer Lehre von der Freiheit entsprechend, auch eine falsche Auserwählung zur Seligkeit annehmen. Clemens verwirft ihre einzelnen Ansichten[4] und lehrt ihnen gegenüber, der Mensch werde vorherbestimmt durch das, was er thun wird; daher sei es nicht schicklich, dafs einer, den Gott vor Weltanfang zu seinem Auserwählten prädestiniert habe, sich entwürdige.[5]

Die Gnadenlehre der Väter.

Die Lehre der Väter bildet, von der Sakramentenlehre abgesehen, in wenigen Punkten soviel Anlafs zu den verschiedensten

---

[1] *Ἕλληνες γάρ, οὐκ οἶδ', ὅπως ἀνάγκῃ δεδωκότες ἀλόγῳ τὰ συμβαίνοντα, ἄκοντες πείθεσθαι ὁμολογοῦσιν.* Str. IV. 7. p. 1265.

[2] *τὸ γοῦν ἀκούσιον οὐ κρίνεται. διττὸν δὲ τοῦτο, τὸ μὲν γινόμενον μετ' ἀγνοίας, τὸ δὲ ἀνάγκῃ. ἐπεὶ πῶς ἂν καὶ δικάσειας περὶ τῶν κατὰ τοὺς ἀκουσίους τρόπους ἁμαρτάνειν λεγομένων.* Die von Cl. weiter angeführten Beispiele erläutern seine Ansicht richtig. Str. II. 14. p. 997.

[3] Vgl. Stöckl, Gesch. d. Ph. S. 268, 305. Capitaine S. 110.

[4] Str. V. 1. p. 13. Die einzelnen Ansichten dieser Irrlehrer finden sich hier bei der Abhandlung des clementinischen Freiheitsbegriffes vom Autor weitläufig mitgeteilt.

[5] *οὐ γὰρ δὴ πρέπον ἔτι, τὸν φίλον τοῦ θεοῦ, ὃν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου εἰς τὴν ἄκραν ἐγκαταλεγῆναι υἱοθεσίαν, ἡδοναῖς ἢ φόβοις περιπίπτειν . . . τολμήσας γὰρ φήσαιμ' ἄν, καθάπερ προωρισμένος κεῖται δι' ὧν πράξει, καὶ οὕτω καὶ αὐτὸς προορίσας ἔχει δι' ὃν ἔγνω, ὃν ἠγάπησεν οὐκ ἔχων δυστέκμαρτον τὸ μέλλον, καθάπερ οἱ πολλοὶ στοχαζόμενοι βιοῦσιν, ἀπειληφὼς δὲ διὰ πίστεως γνωστικῆς ὃ τοῖς ἄλλοις ἄδηλον.* Str. VI. 9. p. 296, 297.

Deutungen, wie in den Ansichten, oder vielmehr gelegentlichen Äufserungen, die sie über die Gnade ausgesprochen haben. Die Väter verstehen unter göttlicher Gnade richtig eine Erleuchtung Gottes auf unser Herz[1] und im Gegensatze zur allgemeinen Weltleitung und Offenbarung Gottes eine besondere Wirkung Gottes auf den menschlichen Geist zur leichteren und sicheren Erreichung der höchsten religiösen Ziele.[2] Mit Recht heben die Väter die in der Gnade gegebene besondere geistige Erleuchtung hervor, umsomehr als ja im Kampfe der heidnischen Philosophie mit dem Christentum die höhere Weihe und die gröfsere erleuchtende Kraft der letzteren sich von selbst schon hervorheben mufste. Doch fassen unsere Väter die Gnade Gottes nicht lediglich von seiten des Verstandes, auf den sie einwirkt, sondern dehnen sie auf den ganzen Menschen und auf alles menschliche Thun, das die Gnade durchdringt, aus. Zumal der Christ ist ja vorbereitet für Gottes Gnade, da die Taufe ihn zu einem neuen Menschen umgeschaffen und erneuert hat. Durch diese Taufgnade ist der Anknüpfungspunkt für alle spätere Gnade besonders gegeben, und so wird durch die Gnade die auch nach der Taufe noch schwerfällige und hinfällige Menschennatur gehoben und gestützt. So läuft die Gnade mit der Freiheit nebeneinander, und jedes gute Werk kommt durch das Zusammenwirken beider zu stande.[3] Mit dieser richtigen Mittelstellung konnten die Väter einerseits den selbstbewufsten Gnostikern, anderseits auch den Fatalisten entgegentreten.

[1] *καὶ ὅσῳ τις δικαιοπραγῶν γνωστικώτερος γίνεται, προσεχέστερον τούτῳ τὸ πνεῦμα τὸ φωτεινόν.* Str. IV. 17. p. 1316.

[2] Vgl. Justin. dial. 58, 119. Clem. Al. Str. VII. 7. Orig. Cels. III. 28.

[3] Am deutlichsten in dieser Beziehung ist der Satz des Origenes: *τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτόν ἐστι ἐκ τῆς προαιρέσεως καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως.* Vgl. Capitaine S. 104 ff. Ähnlich bei Clemens Str. VII. 7. p. 468: *ὡς ὁ ἰατρὸς ὑγίειαν παρέχεται τοῖς συνεργοῦσιν πρὸς ὑγίειαν, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τὴν ἀΐδιον σωτηρίαν τοῖς συνεργοῦσι πρὸς γνῶσιν τε καὶ εὐπραγίαν.* Vgl. Str. V. I. p. 16: *οὔτε γὰρ ἄνευ προαιρέσεως τυχεῖν οἷόν τε. οὐ μὴν οὐδὲ τὸ πᾶν ἐπὶ τῇ γνώμῃ τῇ ἡμετέρᾳ κεῖται, οἷον τὸ ἀποβησόμενον. χάριτι γὰρ σωζόμεθα. οὐκ ἄνευ μέντοι τῶν καλῶν ἔργων. ἀλλὰ δεῖ μὲν πεφυκότας πρὸς τὸ ἀγαθόν, σπουδήν τινα περιποιήσασθαι πρὸς αὐτό.* Vgl. diese Stelle S. 246 Anm. 2 Ähnliche Stellen Iren. IV. 39. 2. 3. Orig. de Pr. III. 1.

Die Lehre des Clemens von der Gnade.

Clemens faſst die Lehre von der Gnade eigentlich nicht so scharf und principiell wie Origenes, aber die Grundzüge einer richtigen Auffassung sind doch in seinen hierher gehörigen wenigen Äufserungen enthalten. Das Heidentum brüstet sich vergebens mit Tugend und Enthaltsamkeit; die strenge Keuschheit der Christen kann nur mit Hilfe der Gnade erworben und gewahrt werden.[1] Daher braucht aber auch unter uns keiner wegen seiner Enthaltsamkeit stolz zu sein, da sie ja von Gott bewahrt wird.[2] Durch Gottsohn erhalten wir die Gnade der Gotterkenntnis, die uns sonst so schwer und dunkel wäre.[3] Da wir nämlich Gott nicht demonstrieren können, wie die Wahrheiten der Philosophie, die aus Bekanntem Unbekanntes herleitet, müssen wir von seiner Gnade nähere Gotteserkenntnis durch den Sohn erwarten.[4] Gott gibt allen Menschen seine Gnade, den Guten und Bösen.[5] Er gibt die Gnade mannigfach und in verschiedenem Maſse, und zwar richtet sich das Maſs der Gnade ganz besonders nach dem Verdienst und der Empfänglichkeit des Menschen.[6] Die Gnade ist uns zum Heile sehr notwendig. Von Natur sind wir zwar zum Guten befähigt, bedürfen aber zur Ausübung desselben doch besonders auch der Gnade; so werden wir also eigentlich durch

[1] *λαβεῖν δὲ ἄλλως οὐκ ἔστι τὴν ἐγκράτειαν ταύτην ἢ χάριτι τοῦ θεοῦ.* Str. III. 7. p. 1161.

[2] *ὁ ἁγνὸς τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονευέσθω γινώσκων, ὅτι ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιχορηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν.* Str. IV. 17. p. 1320. *θεόδοτον γὰρ τὸ δῶρον καὶ οὐχ ὑποπίπτον ἄλλῳ τινί.* Str. IV. 19. p. 1336.

[3] *τὸν θεὸν . . μόνῃ τῇ παρ' αὐτοῦ δυνάμει γνωστόν. ἡ μὲν γὰρ ζήτησις ἀειδὴς καὶ ἀόρατος, ἡ χάρις δὲ τῆς γνώσεως παρ' αὐτοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ.* Str. V. 11. p. 109.

[4] *ἀλλ' οὐδὲ ἐπιστήμῃ λαμβάνεται (θεὸς) ἀποδεικτικῇ. αὕτη γὰρ ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων συνίσταται. τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προϋπάρχει. λείπεται τῇ θείᾳ χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν.* Str. V. 12. p. 124. Eine anderweitige Erklärung dieser Stelle siehe oben S. 71 Anm. 2.

[5] *τῆς θείας χάριτος ὁ ὑετὸς ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους καταπέμπεται.* Str. V. 3. p. 37.

[6] *τοῖς εὖ βιοῦν ἐπαυρημένοις ἰσχὺν πρὸς τὴν λοιπὴν σωτηρίαν ἐμπνεῖ (θεός). τοῖς μὲν προτρέπων μόνον, τοῖς δὲ ἀξίοις γενομένοις ἐξ ἑαυτῶν καὶ συλλαμβανόμενος . . . ὡς ὁ ἰατρὸς ὑγείαν παρέχεται τοῖς συνεργοῦσιν πρὸς ὑγείαν, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τὴν ἀΐδιον σωτηρίαν τοῖς συνεργοῦσι πρὸς γνῶσιν τε καὶ εὐπραγίαν.* Str. VII. 7. p. 468.

die Gnade gerettet.[1] Ohne Gnade können wir überhaupt also zu unserem Heile nichts thun.[2]

Die Einteilung der Gnade.

Da die Väter, auch Clemens, unter Gnade sowohl die heiligmachende Gnade wie auch die vorübergehende Gnade verstehen, so sind, namentlich bei den vorpelagianischen Vätern, manche Stellen als verfänglich bezeichnet worden. Eine einfache Lösung der hier so gern gesuchten und hervorgehobenen Schwierigkeiten und Unrichtigkeiten gibt das einfache Zugeständnis der Benutzung des einen Wortes für die doppelte Gnade und der Hinweis, daſs die Väter je nach Bedürfnis bald die eine bald die andere Seite der Gnade oder der Freiheit mehr hervorheben.[3] Unter diesem Gesichtspunkte erklärt sich, was Clemens von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung gelegentlich geäufsert hat. Die Rettung des Sünders beginnt mit der zuvorkommenden Gnade des Logos, der in der Seele des Menschen das Gute selbst zuerst anfacht; ergreift der Mensch dann die dargebotene Gnade, dann geht die Rettung durch Freiheit und Gnade zusammen leicht von statten, „indem sozusagen das freie Wählen und das Leben zusammengespannt sind".[4] Die Gnade des Logos führt zur Bekehrung. Er zeigt seine wahre Menschenliebe, „indem er die mit freiem Willen begabte Seele mit einer Aufforderung zur Bekehrung begnadigt".[5] Will der Sünder sich aber nicht bekehren, dann wendet der Logos „in einzelnen Fällen die Furcht an, indem

---

[1] *χάριτι σωζόμεθα . . . πεφυκότας πρὸς τὸ ἀγαθὸν . . . πρὸς ὅπερ μάλιστα τῆς θείας χρῄζομεν χάριτος, διδασκαλίας δὲ ὀρθῆς καὶ εὐπα(πει)θείας ἀγνῆς καὶ τῆς τοῦ πατρὸς πρὸς αὐτὸν ὁλκῆς.* Str. V. 1. p. 16.

[2] *ὁ ἐγκρατὴς ὀφείλει εὐχαριστεῖν ἐπὶ τῇ δοθείσῃ χάριτι.* Str. III. 17. *τῷ παντοκράτορι καὶ τῷ κυρίῳ θαῤῥοῦντες, ἀντιπολιτευόμεθα ταῖς ἀρχαῖς τοῦ σκότους καὶ τῷ θανάτῳ.* Str. IV. 7; III. 7; IV. 17; V. 13. p. 124; VII. 7. p. 453. Quis div. salv. 21. Vgl. Basilake S. 17. Cognat S. 366.

[3] Ich kann mich trotz des Hinweises eines Recensenten nicht dazu verstehen, meine Interpretation der Gnadenstelle des Origenes aufzugeben und die Ansichten Harnacks anzunehmen.

[4] Protr. XI. p. 236: *ἅμα τῷ βουληθῆναι γνησίως τὸ σωθῆναι συντρέχει, ὁμοζυγούντων, ὡς ἔπος εἰπεῖν, προαιρέσεως καὶ ζωῆς.*

[5] Päd. I. 9. p. 341: *τῷ αὐτεξουσίῳ τῆς ψυχῆς ἀφορμὰς μετανοίας χαριζόμενος* (= der Logos).

er dem Volke den Mund zupreſst und es hindreht zum Heile", wie ja auch die Wolle zum Färben gebeizt und behandelt wird.[1] Man denke nicht, dafs hier und anderwärts von einer nötigenden Kraft der Gnade oder vom Vorangehen der menschlichen Thätigkeit im Sinne des Semipelagianismus die Rede sei. Man hat zwar eine Stelle in dieser Richtung deuten wollen, aber bei näherem Zusehen spricht Clemens hier sowohl von der zuvorkommenden wie auch nachfolgenden Gnade: „Wenn der Mensch für sich um Leidenschaftslosigkeit arbeitet und sich abmüht, bringt er nichts zu stande; wenn er aber zeigt, dafs er über die Mafsen danach trachtet und dafür sich ereifert, ist er mit dem Beistande der Kraft Gottes erfolgreich. Denn die Seelen, die wollen, haucht Gott zugleich an; wenn sie aber von der Gutwilligkeit ablassen, wird auch der aus Gott gegebene Geist zurückgezogen. Denn einen wider seinen Willen retten ist Zwang, mit seinem Willen Gnade."[2]

Gnadenleitung Gottes.

So treibt Gott durch seine Gnade die Menschen zum Heile und zwar auch selbst diejenigen, die aus sich selbst das Heil nicht wollen;[3] nötigenfalls gebraucht er dann auch Strafe und sonstige Erziehungsmittel.[4] Auf diese Weise leitet uns Gott zur Erlangung der höchsten, der heiligmachenden Gnade, die wir durch die Sakramente der Taufe und der Bufse erhalten.[5] Gott zieht uns auch wieder zu dieser Gnade hin, doch müssen wir unserseits uns dieser Gnade durch den frommen Wandel auf dem schmalen Wege der Tugend und Bufse würdig

---

[1] Päd. I. 9. p. 344: *στύμματι δὲ αὐστηροτάτῳ* (eine scharfe Beize) *παρ' ἕκαστα προσχρῆται τῷ φόβῳ, ἀναστομῶν ἅμα καὶ ἐπιστρέφων δι' αὐτοῦ πρὸς σωτηρίαν τὸν λαόν.*

[2] Quis div. salv. Wie Hopfenmüller S. 44, 45 richtig bemerkt, setzt die Drohung, den gegebenen Geist zu entziehen, voraus, dafs er schon vor dem Wollen gegeben ist. Von Semipelagianismus kann also hier keine Rede sein.

[3] Protr. IX. p. 200.

[4] *παιδεύσεις δὲ αἱ ἀναγκαῖαι ἀγαθότητι τοῦ ἐφορῶντος μεγάλου κριτοῦ διά τε τῶν προσεχῶν ἀγγέλων, διά τε προκρίσεων ποικίλων, καὶ διὰ τῆς κρίσεως τῆς παντελοῦς, τοὺς ἐπὶ πλέον ἀπηλγηκότας ἐκβιάζονται μετανοεῖν.* Str. VII. p. 416.

[5] Vgl. hierüber unten bei den Sakramenten.

machen.[1] In dieser Gnade bekommen wir unser wahres Heil und die Herzenserleichterung; Gottes Licht herrscht alsdann in unserer Seele und führt und leitet uns. Wir werden alsdann Gottes wahrhaft teilhaftig und erhalten das Erbrecht zum ewigen Leben.[2]

Die Handlungen der Heiden.

Einige Ausdrücke des Clemens, wonach er anscheinend jansenistisch die Handlungen der Heiden als *ἁμαρτία* und die Unwissenheit als *κακοπραγία* hinstellt, lösen sich leicht, wenn man die oben dargelegte doppelte Bedeutung von *ἁμαρτία* berücksichtigt.[3] Wie schon oben hervorgehoben, liebt Gott alle Menschen und will ihr Heil. Es gibt für die ganze Menschheit eigentlich nur eine Gnaden- und Heilsordnung,[4] durch welche alle auch thatsächlich das Heil erlangen können.[5]

---

[1] *τοῦτο γάρ ἐστι ‚τὸ ἑλκοσθῆναι ὑπὸ τοῦ πατρὸς' διὰ πάσης τῆς στενῆς διελθόντας ὁδοῦ, τὸ ἄξιον γενέσθαι τὴν δύναμιν τῆς χάριτος παρὰ τοῦ θεοῦ λαβεῖν.* Str. IV. 26. p. 1348. Auch Schwane, D.-G. S. 487 faſst die Stelle in diesem Sinne.

[2] Protr. XI.

[3] *καίτοι πράσσεταί τινα καὶ πρὸς τῶν μὴ γνωστικῶν ὀρθῶς ἀλλ' οὐ κατὰ λόγον . . . πᾶσα οὖν ἡ διὰ τοῦ ἀνεπιστήμονος κακοπραγία, κἂν ἔνστασιν σώζῃ. ἐπεὶ μὴ ἐκ λογισμοῦ ἀνδρίζεται μηδὲ ἐπὶ χρήσιμον τῶν ἐπὶ ἀρετὴν καὶ ἀπὸ ἀρετῆς καταστρεφόντων τὴν πρᾶξιν κατευθύνει.* Str. VII. 10. p. 484. Ebeneo Str. VI. 14. p. 334, 337. (Hier unterscheidet Cl. nach Cic. de off. I. 3 drei Arten von Handlungen: 1. *κατόρθωμα* = die vollkommene Handlung, die dem Vollkommenen, dem Gnostiker, zukommt; 2. die *μέσα*, die von den weniger Vollkommenen geübt werde und so zur geringeren Vollkommenheit führe; 3. *ἁμαρτικά* = „quae ab iis fiunt, qui salute excidunt"): *τὸ μὲν ἁπλῶς σώζειν τῶν μέσων ἐστίν. τὸ δὲ ὀρθῶς καὶ δεόντως κατόρθωμα. οὕτω καὶ πᾶσα πρᾶξις γνωστικοῦ μὲν κατόρθωμα, τοῦ δὲ ἁπλῶς πιστοῦ μέση πρᾶξις λέγοιτ' ἄν, μηδέπω κατὰ λόγον ἐπιτελουμένη, μηδὲ μὴν κατ' ἐπίστασιν κατορθουμένη. παντὸς δὲ ἔμπαλιν τοῦ ἐθνικοῦ ἁμαρτητική.* Er sprach nämlich vorher von den Heiden, welche die Mittel zur Erlangung der ihnen möglichen Gotteserkenntnis nicht angewendet hätten; somit ist ihre ganze und jede einzelne Handlungsweise, trotz ihrer sonst möglichen guten Beziehungen, doch nur *ἁμαρτία*, ein Fehlgehen von der gottgewollten Heilserkenntnis, und auch thatsächlich ein sittlicher Fehltritt, wenn sie trotz erkannter besserer Wahrheit noch bei ihren alten Religionsübungen bleiben wollen.

[4] Vgl. oben S. 205.

[5] *μία γὰρ τῷ ὄντι διαθήκη ἡ σωτήριος· ἀπὸ καταβολῆς κόσμου εἰς ἡμᾶς διήκουσα κατὰ διαφόρους γενεάς τε καὶ χρόνους, διάφορος*

Ist so also objektiv die allgemeine Gnadenleitung für alle Menschen angelegt, dann muſs Gott die zur Seligkeit berufenen Völker auch subjektiv, das heiſst durch entsprechende sonstige Beihilfe zur Erlangung des Heiles hinführen. Die ordentliche Gnadenspendung findet allerdings in der Kirche Christi statt, zu welcher eben alle Menschen berufen sind, selbst wenn sie bisher ihr Heil nur in der Philosophie gesucht haben.[1]

4. Handelsmotive und Vollkommenheitsgrade.

Die Absicht bei unseren sittlichen Handlungen.

Wenn der Mensch, in Gottes Dienste stehend, nach den göttlichen Geboten zu leben durch sein Gewissen angehalten wird, dann ist mit der bloſsen Gesetzeserfüllung doch der sittliche Wert des menschlichen Handelns noch nicht gegeben. Gott verlangt auch, daſs wir bewuſst und in der rechten Absicht seine Gebote erfüllen. Die Absicht nämlich und die Motive, die uns bei unserem Handeln leiten, bestimmen dessen eigentlichen Wert. Ist unsere Absicht gut, dann behält unsere Gesinnung ihren Wert, wenn selbst auch durch irgendwelche Unmöglichkeit das gute Werk selbst unterbleibt. So nennt der Heiland nicht nur diejenigen barmherzig, welche Werke der Barmherzigkeit üben, sondern auch die, welche barmherzig sein wollen, aber nicht können. Sie haben ja den Vorsatz zum Guten (*οἷς κατὰ προαίρεσιν τὸ ἐνεργεῖν πάρεστιν*). So möchten wir ja manchmal den Armen Geld geben oder körperliche Arbeit für einen anderen thun, die Kranken besuchen und sie bedienen, aber wir können es oft selbst nicht wegen eigener Armut, Krankheit oder wegen unseres Alters. Sind wir so verhindert an der Erweisung der Barmherzigkeit, so werden wir

εἶναι τὴν δόσιν ὑπολειφθεῖσα. ἀκόλουθον γὰρ εἶναι μίαν ἀμετάθετον σωτηρίας δόσιν, παρ' ἑνὸς θεοῦ, δι' ἑνὸς κυρίου πολυτρόπως ὠφελοῦσαν. Hierdurch wird die Scheidewand zwischen Juden und Heiden niedergerissen, beide gelangen zur Einheit des Glaubens und werden ein Volk: *καὶ οὕτως ἄμφω εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καταντῶσιν, καὶ ἡ ἐξ ἀμφοῖν ἐκλογὴ μία.* Str. VI. 13. p. 328; VI. 17. p. 393. *διδοὺς τοῖς Ἕλλησι τὴν φιλοσοφίαν διὰ τῶν ὑποδεεστέρων ἀγγέλων . . . φροντίζει πάντων ἀνθρώπων κύριος . . κήδεται τῶν συμπάντων . . σωτὴρ γάρ ἐστιν. οὐχὶ τῶν μέν, τῶν δ' οὐ . . . πάντας ἐπ' ἴσης κεκληκώς κ. τ. λ.* Str. VII. 2. p. 409.

[1] *δεῖ τοίνυν διὰ χριστοῦ τὴν ἀλήθειαν μεμαθηκότας σώζεσθαι, κἂν φιλόσοφοι τύχωσι.* Str. V. 13. p. 128. Vgl. oben S. 216 von der Kirche.

doch dasselbe Verdienst haben wie die, welche wirklich ihre gute Absicht ausführen.[1]

Die Beweggründe.

Mit der Absicht, irgend etwas Bestimmtes zu thun, ist dessen sittlicher Wert oder Unwert noch nicht hinreichend bestimmt, es kommt hierbei auf den Beweggrund an, der die Absicht leitet. So kann man aus manchem Grunde Enthaltsamkeit üben, wie ja die Athleten oder Sänger, um ihre Kraft und Stimme zu schonen, zeitweilig enthaltsam waren, aber nur die Liebe zu Gott macht die Enthaltsamkeit zur Tugend.[2] Die Enthaltsamkeit selbst ist nur das materiale Element, so kann ja auch der Hund, der mit dem Stock bedroht wird, das Böse lassen; das formale Element ist das Motiv, das unser Handeln leitet.[3] Gott aber durchschaut unser Herz,[4] und er prüft in seinem Gerichte ganz besonders die Reinheit unserer Motive.[5] So kann die Philosophie ob der natürlichen Vorzüge, die sie hat, ihrer selbst wegen erstrebt werden, vollkommener aber ist es, sie aus Liebe zu Gott zu üben;[6] auch ist das ja sicherlich keine wahre Tugend, wenn man sich der Lust enthält, weil man sie nicht haben kann, oder weil man

---

[1] *οὐχ οἷοί τέ ἐσμὲν διὰ πενίαν . . . ἐξυπηρετῆσαι τῇ προαιρέσει, ἐφ' ὧν ὁρμώμεθα, μὴ δυνηθέντες ἐπὶ τέλος ἀγαγεῖν, ὃ βεβουλήμεθα. τῆς αὐτῆς τιμῆς μετέχουσι τοῖς δυνηθεῖσιν οἱ βεβουλημένοι, ὧν ἡ προαίρεσις ἴση, κἂν πλεονεκτῶσιν ἕτεροι τῇ περιουσίᾳ.* Str. IV. 6. p. 1249.

[2] *. . . ὥστ' οὐδ' ἡ εὐνουχία ἐνάρετον, εἰ μὴ δι' ἀγάπην γίνοιτο τὴν πρὸς τὸν θεόν.* Str. III. 6. p. 1153.

[3] *βρῶμα ἡμᾶς οὐ παράστησε* (die Speise an sich empfiehlt uns nicht), *οὐδὲ μὴν γάμος ἀλλ' οὐδὲ ἀποχὴ γάμου ἐν ἀγνωσίᾳ, ἀλλὰ τὸ κατ' ἀρετὴν ἔργον τὸ γνωστικόν. ἐπεὶ καὶ ὁ κύων, τὸ ζῶον τὸ ἄλογον, ἐγκρατὲς λεγέσθω, τὸν ἐπαιρόμενον τὴν βακτηρίαν δεδιός, καὶ διὰ τοῦτο τοῦ ὄψου ἀπεχόμενον.* Str. IV. 22. p. 1356.

[4] *πνεῦμα κυρίου, λυχνός, ἐρευνῶν τὰ ταμεῖα τῆς γαστρός . . . οὐδὲν λέληθεν αὐτὸν (τὸ πνεῦμα θεοῦ) τῶν ἐννοιῶν καὶ τῶν διαλογισμῶν, ὧν ποιούμεθα . . . τὸν κύριον Ἰησοῦν, τὸν τῷ παντοκρατορικῷ θελήματι ἐπίσκοπον τῆς καρδίας ἡμῶν.* Str. IV. 17. p. 1316.

[5] *οὐχ ἡ τῶν πράξεων ἀποχὴ δικαιοῖ τὸν πιστόν, ἀλλ' ἡ τῶν ἐννοιῶν ἁγνεία καὶ εἰλικρινεία.* Fragm. bei Zahn S. 55.

[6] *εἰ γὰρ ἐγκράτειαν φιλοσοφία ἐπαγγέλλεται γλώσσης τε καὶ γαστρὸς καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα, καὶ ἔστι δι' αὐτὴν αἱρετή. σεμνοτέρα φανεῖται καὶ κυριωτέρα, εἰ θεοῦ τιμῆς τε καὶ γνώσεως ἕνεκεν ἐπιτηδεύοιτο.* Str. I. 5. p. 724.

noch gröfsere Lust erstreben möchte. Dagegen gewährt schon der Glaube bessere Motive, Hoffnung und Furcht, das ist schon der Anfang zum Bessern.[1] Wer den Menschen gefallen will, gefällt Gott nicht; wer Gott gefällt, gefällt folgerichtig von selbst den guten Menschen. Freilich suchen viele mehr das Angenehme wie das Nützliche.[2] Es gibt auch falsche Motive. So üben manche zwar eine sogenannte Enthaltsamkeit in Speise und Geschlechtsgenufs, welche aus keinem anderen Grunde als aus ihrem Hafs gegen alles Fleisch hervorgeht; ähnlich verschmähen die Brahmanen zum Teil Fleisch und Wein; eine Sekte in Indien, die *σεμνοί*, lebt ohne Bekleidung, die Gymnosophisten und die vorgenannte Sekte halten die Ehe für naturwidrig.[3]

Verschiedenheit der Motive.

Wieviel es bei unserem Handeln auf die Verschiedenheit der Motive ankomme, sieht man aus der Gegenüberstellung des Alten und Neuen Testamentes. Im Neuen Bunde wird das alttestamentliche Gebot, welches den Ehebruch und die bösen Begierden verbietet, in gleicher Weise aufgestellt. Aber ist auch das Gesetz zwar dasselbe, so ist das Motiv doch verschieden, somit auch der Lohn. Wurde das Gebot im Alten Bunde durch Furcht eingeschärft, so zeigt sich im Neuen Bunde bei den vollkommenen Motiven gar bald die gröfsere Vollkommenheit. Als

[1] *ἔστι μὲν οὖν ἃ καὶ πρός τινων κατορθοῦνται οἷον ἡδονῶν ἐγκράτεια. ὡς γὰρ ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔκ τε τοῦ μὴ δύνασθαι τυχεῖν ὧν ὀρᾷ (ἐρᾷ) τις, καὶ ἐκ τοῦ πρὸς ἀνθρώπων φόβου, εἰσὶ δὲ οἳ διὰ τὰς μείζονας ἡδονὰς ἀπέχονται τῶν ἐν τοῖς ποσὶν ἡδέων. οὕτω κἂν τῇ πίστει ἢ δι' ἐπαγγελίαν ἢ διὰ φόβον θεοῦ ἐγκρατεύονταί τινες. ἀλλ' ἔστι μὲν θεμέλιος γνώσεως ἡ τοιαύτη ἐγκράτεια, καὶ προσαγωγή τις ἐπὶ τὸ βέλτιον, καὶ ἐπὶ τὸ τέλειον ὁρμή.* Str. VII. 12. p. 497.

[2] *ὁ μὲν γὰρ ἀνθρώποις ἀρέσκειν προαιρούμενος θεῷ ἀρέσαι οὐ δύναται, ἐπεὶ μὴ τὰ συμφέροντα, ἀλλὰ τὰ τέρποντα αἱροῦνται οἱ πολλοί. ἀρέσκων δέ τις τῷ θεῷ, τοῖς σπονδαίοις τῶν ἀνθρώπων εὐάρεστος κατ' ἐπακολούθημα γίνεται.* Str. VII. 12. p. 500.

[3] *οἱ δὲ διὰ τὸ μῖσος τὸ πρὸς τὴν σάρκα τῆς κατὰ γάμον συναλλαγῆς καὶ τῆς τῶν καθηκόντων βρωμάτων μτταλήψεως ἀχαρίστως ἀπαλλάττεσθαι ποθοῦντες ἀμαθεῖς τε καὶ ἄθεοι, ἀλόγως ἐγκρατευόμενοι, καθάπερ τὰ πλεῖστα τῶν ἄλλων ἐθνῶν. . . . οὔτε δὲ οἱ γυμνοσοφισταὶ οὐθ' οἱ λεγόμενοι Σεμνοὶ γυναιξὶ χρῶνται. παρὰ φύσιν γὰρ τοῦτο καὶ παράνομον δοκοῦσι. δι' ἣν αἰτίαν σφᾶς αὐτοὺς ἀγνοὺς τηροῦσι.* Str. III. 7. p. 1164.

Unterschied beider Testamente läfst sich kurz angeben, dafs der Alte der Bund der Furcht, der Neue der der Liebe war. Aber selbst bei diesem Hauptmotiv des Neuen Bundes gibt es nach der gröfseren Vollkommenheit dieses Motives auch wieder verschiedene Grade in dem Werte der durch die Liebe hervorgebrachten guten Handlungen.[1]

Neben der Liebe kennt Clemens als Beweggründe unseres sittlichen Wirkens die Furcht und die Hoffnung.

Die Furcht.

Obgleich Clemens theoretisch die Furcht nach der Weise der Stoiker definiert,[2] schreibt er ihr doch einen berechtigten Einfluſs auf die Sittlichkeit zu. Die Furcht spielt eine besondere Rolle in der Lehre Tertullians, der alles nach streng rechtlichem Maſsstabe bemiſst, so auch besonders das Verhältnis des Menschen zu Gott als ein notwendig rechtliches auffaſst. So lehrt er auch die Erwerbung der Verdienste vor Gott im Hinblick auf die Vergeltung, insbesondere aber aus Furcht vor dem Gericht.[3]

Berechtigung der Furcht.

Der Glaube empfiehlt uns, da all unser Handeln vernunftgemäſs sein soll, die Furcht als berechtigtes Motiv.[4] Die stolzen Gnostiker verschmähen allerdings die Furcht, demgegenüber verteidigt Clemens principiell die Nützlichkeit und Erlaubtheit dieses

[1] *ἀγάπῃ γοῦν τὸ μὴ μοιχεῦσαι καὶ τὸ μὴ ἐπιθυμῆσαι τῆς τοῦ πλησίον τελειοῦται, φόβῳ πρότερον κεκωλυμένον, τὸ αὐτὸ γοῦν ἔργον διαφορὰν ἴσχει, ἢ διὰ φόβον γενόμενον, ἢ δι' ἀγάπην τελεσθέν, καὶ ἤτοι διὰ πίστεως ἢ καὶ γνωστικῶς ἐνεργούμενον, εἰκότως γοῦν καὶ τὰ τούτων διάφορα . . . ἡτοίμασται.* Str. IV. 18. p. 1321.

[2] Nach den Stoikern war die Furcht solutio animi contra rationem. Stobaeus in eclogis ethicis: *τὴν μὲν οὖν ἐπιθυμίαν λέγουσιν ὄρεξιν εἶναι ἀπειθῆ λόγῳ . . . φόβον δὲ εἶναι ἔκλυσιν ἀπειθῆ λόγῳ.* So auch Clem. Päd. I. 13. p. 572: *τὴν μὲν ἐπιθυμίαν ὄρεξιν ἀπειθῆ λόγῳ, τὸν δὲ φόβον ἔκλυσιν* [vgl. S. 261 Anm. 2 *ἔκκλισιν*] *ἀπειθῆ λόγῳ.*

[3] Über diese Auffassung vgl. oben S. 65. — Danach mufs Gott auch notwendig, weil an den Rechtsvertrag gebunden, seinerseits Lohn geben: bonum factum deum habet debitorem, sicuti et malum, quia iudex omnis remunerator est causae. De poen. 2.

[4] *ἀκόλουθα δεῖν γενέσθαι τῷ λόγῳ τὰ ἔργα. χρῆναι τὸ ἐξ ἁπάσης παιδείας χρήσιμον ἐκλεγομένους ἡμᾶς ἔχειν. αἱ δὴ ὁδοὶ σοφίας ποικίλαι ὀρθοτομεῖν ἐπὶ τὴν ὁδὸν τῆς ἀληθείας. ὁδὸς δὲ ἡ πίστις κ. τ. λ.* Str. II. 2. p. 933. Dieser Glaube kann sich auf Liebe und Furcht gründen: *τὴν πίστιν, εἴτε ὑπὸ ἀγάπης θεμελιωθῇ εἴτε καὶ ὑπὸ φόβου . . . θεῖόν τι εἶναι.* Str. II. 6. p. 965.

Motives[1] und zeigt, daſs eine heilsame Furcht durchaus vernunftgemäſs sei.[2] Die vor dem Gesetz keine Furcht haben, werden doch wenigstens durch die Furcht vom Bösen abgehalten,[3] allerdings wäre die Furcht gänzlich überflüssig, wenn ihr Grund, die Sünde, wegfiele.[4]

Einschränkung der Furcht.

Doch gilt noch nicht jede Furcht als sittliches Motiv und hat Berechtigung und Wert. Die Enthaltsamkeit wird, wie oben bereits gesagt wurde, wegen vieler Gründe geübt; so aus Ruhmsucht und Habsucht, das sind aber fehlerhafte Motive; andere üben sie auch der Gesundheit wegen oder zur Krafterhaltung, sie sind auch nicht wahrhaft enthaltsam. Darum halten alle diese Motive auch nicht lange stand. Noch schlimmer sind die daran, die bloſs dem Gesetze zuliebe aus blinder Furcht enthaltsam sind, denn im unbewachten Augenblicke verlassen sie die Sittlichkeit und übertreten das Gesetz. Die wahre Furcht muſs aus der Gottesliebe hervorgehen.[5] Während jene Furcht ohne eigentliches Verdienst und, wer sich von ihr leiten läſst,

Kindliche Furcht.

---

[1] Str. II. cap 7 und 8.

[2] *ναὶ φασίν, ἔκκλισις ὁ φόβος ἐστι καὶ πάθος.* Hiergegen behauptet Cl.: *οὐ τοίνυν ἄλογος ὁ φόβος, λογικὸς μὲν οὖν, πῶς γὰρ οὐ* (wenn der Ausdruck Furcht aber abschrecke, solle man ruhig den Namen Ehrfurcht einsetzen, wie auch die Stoiker wohl Ehrfurcht, aber keine Furcht bei ihren Weisen herrschen lassen wollen); *ἀλλ' εἰ σοφίζονται τὰ ὀνόματα εὐλάβειαν καλούντων οἱ φιλόσοφοι τὸν τοῦ νόμου φόβον. εὔλογον οὖσαν ἔκκλισιν . . . ἡ οὖν εὐλάβεια λογικὴ δείκνυται τοῦ βλάπτοντος ἔκκλισις οὖσα, ἐξ ἧς ἡ μετάνοια τῶν προημαρτημένων φύεται.* Str. II. 7. p. 968.

[3] *οὓς γὰρ οὐ χαίρει λόγος, τιθασσεύει τούτους φόβος.* Str. II. 8. p. 972.

[4] *ὅταν γὰρ ἀφέλῃς τὸ αἴτιον τοῦ φόβου τὴν ἁμαρτίαν, ἀφεῖλες τὸν φόβον.* Str. IV. 3. p. 1224.

[5] *διὰ φιλοτιμίαν, καὶ εὐδοξίας χάριν, φιλοχρηματίαν . . . πάθει δεινῷ τὸ ἀγαθὸν μεταδιώκοντες. . . . διὰ φιλοσωματίαν ὑγιείας χάριν, δι' ἀγροικίαν . . οὐδεὶς κατ' ἀλήθειαν σώφρων . . . οἱ νόμῳ καὶ φόβῳ κωλυόμενοι, καιροῦ γὰρ λαβόντες παρακλέπτουσι τὸν νόμον, ἀποδιδράσκοντες τὰ καλά . . . ἡ δὲ δι' αὐτὴν αἱρετὴ σωφροσύνη κατὰ τὴν γνῶσιν τελειουμένη καὶ παραμένουσα, κύριον καὶ αὐτοκράτορα τὸν ἄνδρα κατασκευάζει, ὡς εἶναι τὸν γνωστικὸν σώφρονα καὶ ἀπαθῆ ταῖς ἡδοναῖς τε καὶ λύπαις ἄτεγκτον, ὥσπερ φασὶ τὸν ἀδάμαντα τῷ πυρί.* Str. VII. 11. p. 493.

ohne tieferen sittlichen Wert ist,[1] hält die letzte vernünftige Furcht wirksam von der Sünde ab[2] und gibt Kraft zu guten und selbst heroischen Werken; so blieben auch selbst die Märtyrer, die Clemens noch tagtäglich hinsterben sieht, Gott treu aus Furcht vor ihm.[3] So darf man also auch das alttestamentliche Gesetz nicht tadeln, wenn es auf Einflößung heilsamer Furcht sein Hauptgewicht legte.[4] Man weise überhaupt die Furcht nicht schlechthin zu den Affekten; die Furcht als religiöses Motiv ist von dem unvernünftigen Affekt durchaus verschieden. Wer nämlich Gott wirklich fürchtet, der fürchtet ihn doch nicht etwa, wie man die schädlichen Dämonen fürchtet; man fürchtet hierbei eigentlich nicht so sehr Gott als vielmehr den Abfall von ihm.[5] Hierbei hat Clemens den später so oft hervorgehobenen Unterschied zwischen timor servilis und filialis vollständig und richtig erfaßt. Diese wahrhaft kindliche Furcht, unsern höchsten Herrn zu beleidigen, erhöht unsere Lebensdauer und äußert auf

---

[1] *οὐχ ἑκὼν χρηστός, φόβῳ δὲ ἀγαθός.* Str. IV. 22. p. 1353.

[2] *φόβος μὲν γὰρ αἴτιος τοῦ μὴ ἁμαρτάνειν τοῖς πολλοῖς. ἐπαγγελία* (spes, promissio) *δὲ ἀφορμὴ τοῦ διώκειν ὑπακοήν, δι' ἧς ἡ σωτηρία τελειότατον ἄρα ἀγαθὸν ἡ γνῶσις, δι' αὐτὴν αἱρετή κ. τ. λ.* Str. VI. 12. p. 320; IV. 23. p. 1357.

[3] *τούτους πάντας ὁ παρὰ τοῦ νόμου φόβος εἰς χριστὸν παιδαγωγήσας συνήσκησε τὸ εὐλαβὲς καὶ δι' αἱμάτων ἐνδείκνυσθαι.* Str. II. 20. p. 1069.

[4] *οἱ τοίνυν ἐμπαθοῦς φόβου περιποιητικὸν τὸν νόμον ὑπολαβόντες, οὔτε ἀγαθοὶ συνιέναι (εἰσίν), οὔτε ἐνενόησαν τῷ ὄντι τὸν νόμον.* Str. II. 18. p. 1021.

[5] *καὶ ὁ ἐκ τοῦ νόμου φόβος οὐ μόνον δίκαιος, ἀλλὰ καὶ ἀγαθός· κακίαν ἀναιρῶν. φόβῳ δὲ ἀφοβίαν εἰσάγων, οὐ πάθει ἀπάθειαν, παιδείᾳ δὲ μετριοπάθειαν ἐμποιεῖ . . . ἀλλ' εἰ καὶ πάθος ὁ φόβος, ὡς βούλονταί τινες, ὅτι φόβος ἐστὶ πάθος, οὐχ ὁ πᾶς φόβος πάθος. ἡ γοῦν δεισιδαιμονία πάθος, φόβος δαιμόνων οὖσα, ἐκπαθῶν τε καὶ ἐμπαθῶν* (qui passionibus susque deque feruntur et aguntur). *ἔμπαλιν οὖν ὁ τοῦ ἀπαθοῦς θεοῦ φόβος ἀπαθής. φοβεῖται γάρ τις οὐ τὸν θεὸν, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀποπεσεῖν τοῦ θεοῦ. ὁ δὲ τοῦτο δεδιώς, οὐ τοῖς κακοῖς περιπεσεῖν φοβεῖται καὶ δέδιεν τὰ κακά. ὁ δεδιὼς δὲ τὸ πτῶμα, ἄφθαρτον ἑαυτὸν καὶ ἀπαθῆ εἶναι βούλεται.* Str. II. 8. p. 976. Diese Stelle findet sich mit zwei kleinen durchaus gleichgültigen Abweichungen in einem Citat des Joh. Damasc. aufbewahrt bei den Fragmenten. Migne IX. p. 769. Zahn S. 53.

das ganze Leben ihre heilsamste Wirkung.[1] Sehr schön unterscheidet Clemens diese doppelte Furcht: die Furcht Gottes wendet sich zu Gott hin, die des Teufels wendet sich vom Teufel ab.[2]

Die Hoffnung.

Das zweite Motiv ist die Hoffnung. Da nämlich Gott uns Lohn in Aussicht stellte, ist die Hoffnung berechtigt, wenn auch das Absehen vom Lohn vollkommener ist.[3] Die Hoffnung ist die Erwartung eines zukünftigen Gutes und hat im Glauben ihren Grund;[4] so schaut sie ähnlich wie der Glaube die geistigen und zukünftigen Dinge.[5] Die Hoffnung bezieht sich auf das diesseitige wie auch auf das zukünftige Leben.[6] In diesem Leben hoffen wir die Heiligmachung, jenseits aber das ewige Leben. Dafs es eine Hoffnung gibt, die sich auf das Leben nach dem Tode bezieht, erkannten auch manche Philosophen; ja sie stellten sie teilweise als Ziel ihrer Philosophie auf.[7] Diese

---

[1] *θεοσέβεια προστίθησι μῆκος βίου, καὶ φόβος κυρίου προστίθησιν ἡμέρας. ὡς οὖν καὶ αἱ ἡμέραι μόριον τοῦ κατ' ἐπανάβασιν, οὕτω καὶ ὁ φόβος τῆς ἀγάπης ἀρχὴ κατὰ παραύξησιν πίστις γενόμενος, εἶτα ἀγάπη.* Str. II. 12. p. 992.

[2] *ὁ μὲν γὰρ τοῦ θεοῦ φόβος παιδεύει καὶ εἰς ἀγάπην ἀποκαθίστησιν, ὁ δὲ τῶν τοῦ διαβόλου ἔργων μῖσος ἔχει σύνοικον.* Str. II. 12. p. 993.

[3] *ἐλπίδι ἀπεκδεχόμενος τὴν ἀποδοθησομένην πάντως ἀμοιβὴν παρὰ τοῦ τὸν μισθὸν τοῖς ἐργάταις κατ' ἀξίαν ἀποδώσειν ὑπεσχημένου. ἀλλ' οὐδὲ ἀντιμισθίας ἐφίεσθαι χρὴ τῷ εἰς ἄνδρας ἐγγραφομένῳ . . . δεῖ δέ, ὡς οἷόν τε, τὸν κύριον μιμεῖσθαι κ. τ. λ.* Str. I. 1. p. 696.

[4] *ἐλπὶς προσδοκία κτήσεως ἀγαθοῦ, ἤδη δὲ καὶ ἡ ἐλπὶς ἐκ πίστεως συνέστηκεν.* Str. II. 6. p. 961. *ἐλπὶς προσδοκία ἀγαθῶν, ἢ ἀπόντος ἀγαθοῦ εὐέλπις.* Str. II. 9. p. 976.

[5] *ὁ ἐλπίζων καθάπερ ὁ πιστεύων τῷ νῷ ὁρᾷ τὰ νοητὰ καὶ τὰ μέλλοντα.* Str. V. 3. p. 32.

[6] *διττὴν δὲ εἰδὼς τὴν ἐλπίδα τὴν δὲ προσδοκωμένην τὴν δὲ ἀπειλημμένην.* Die lateinische Übersetzung gibt irrtümlich *ἀπειλημμένην* mit „quae minis intenditur", als wenn das Wort von *ἀπειλέω* käme. Der natürliche Sinn kann nur sein, dafs sich die Hoffnung auf gegenwärtige und zukünftige jenseitige Güter bezieht. Str. II. 22. p. 1084.

[7] *τὴν δὲ ἐλπίδα τὴν μετὰ θάνατον οὐ μόνον οἱ τὴν βάρβαρον σοφίαν μετιόντες ἴσασι, τοῖς μὲν ἀγαθοῖς καλήν, τοῖς δὲ φαύλοις ἔμπαλιν* (contrariam), *ἀλλὰ καὶ οἱ Πυθαγορεῖοι. τέλος γὰρ κἀκεῖνοι τὴν ἐλπίδα ὑπηγόρευον τοῖς φιλοσοφοῦσιν. ὅπου γε καὶ ὁ Σωκράτης ἐν Φαίδωνι κ. τ. λ.* Str. IV. 22. p. 1353. *ἐν τῷ Κρίτωνι ὁ Σωκράτης πρὸ τοῦ ζῆν*

Hoffnung treibt auch den Gnostiker. Der Gnostiker, als der einzig wahre und allseitig fromme Christ, hat die beste Hoffnung.[1] So genieſst er die zukünftigen ewigen Güter, die er hienieden bereits im Geiste erschaut, als gegenwärtige; und darum liebt er nicht die irdischen Dinge, sondern setzt seine ganze Hoffnung auf die himmlischen Güter.[2] Die Erlangung dieser zukünftigen Güter ist ihm so gewiſs wie der Besitz der gegenwärtigen;[3] so lebt er, die Hoffnung mit dem Glauben verbindend, zur Erlangung der himmlischen Güter.[4]

Die Liebe das vollkommenste Motiv.

Das vollkommenste Motiv ist die Liebe. Prüft man das Leben des Gnostikers auf sein Grundwesen, so ist nicht die Furcht, ja nicht einmal die Hoffnung die eigentliche Triebfeder seines Handelns, sondern alles geht aus reiner, heiliger Gottesliebe hervor.[5] Auch die Märtyrer lehren uns das herrlichste Motiv. Nicht wie die übrigen ertragen sie kleinere Leiden aus Furcht vor gröſseren; auch bleiben sie nicht aus Furcht vor Tadel standhaft, sondern aus Liebe zu Gott gehorchen sie gerne ihrer Berufung; Gott zu gefallen ist ihr einziges Ziel. Mögen andere aus Ruhmsucht, andere wegen der nach dem Tode zu erhoffenden

---

τὸ εὖ ζῆν καὶ τεθνάναι τιθέμενος, ἐλπίδα τινὰ ἑτέρου βίου μετὰ τὴν τελευτὴν ἔχειν οἴεται. Str. V. 2. p. 29.

[1] μόνος ἄρα ὁ γνωστικὸς εὐσεβὴς ἡμῖν εἶναι δέδεικται. οὗτος χαίρει μὲν ἐπὶ τοῖς παροῦσιν ἀγαθοῖς, γέγηθεν δὲ ἐπὶ τοῖς ἐπηγγελμένοις, ὡς ἤδη παροῦσιν. οὐ γὰρ λέληθεν αὐτόν, ὡς ἂν ἀπόντα ἔτι, δι' ὧν ἔγνω φθάσας οἷά ἐστιν. Str. VII. 7. p. 468.

[2] τὰ πρόχειρα πάντα τοῦ κόσμου καλὰ οὐκ ἀγαπᾷ, ἵνα μὴ καταμείνῃ χαμαί, ἀλλὰ τὰ ἐλπιζόμενα, μᾶλλον δὲ τὰ ἐγνωσμένα ἤδη, εἰς κατάληψιν δὲ ἐλπιζόμενα. ταύτῃ ἄρα τοὺς πόνους καὶ τὰς βασάνους ... ὑπομένει, ἀλλ' ἡ γνῶσις αὐτῷ πεῖσμα βεβαιότατον ἐνεγέννησε τῆς τῶν μελλόντων ἐλπίδων ἀπολήψεως. Str. VII. 11. p. 488.

[3] περὶ δὲ ὧν ἔγνω τῶν μελλόντων, καὶ ἔτι ἀοράτων, πεπεισμένος ἀκριβῶς, ὡς μᾶλλον ἡγεῖσθαι τῶν ἐν ποσὶ παρεῖναι ταῦτα. Str. VII. 12. p. 504.

[4] πίστιν ἐλπίδι κεράσας, πρὸς τὴν τοῦ μέλλοντος ἀπεκδοχήν. Str. VII. 13. p. 516.

[5] (οὐ) διὰ φόβον . . ἀλλ' οὐδὲ δι' ἐλπίδα τιμῆς ἐπηγγελμένης ... μόνῃ δὲ ἡ δι' ἀγάπην εὐποιία, ἡ δι' αὐτὸ τὸ καλὸν αἱρετὴ τῷ γνωστικῷ. Gott selbst lehrte ihn sie durch die Schrift αἴτημα τὸ βασιλικώτατον αἰτεῖσθαι, τὴν τῶν ἀνθρώπων σωτηρίαν, ἀμισθί, ἵνα δὴ ἡμεῖς κληρονομήσωμεν καὶ κτησώμεθα τὸν κύριον κ. τ. λ. Str. IV. 22. p. 1345.

Freuden geduldig leiden, die wahren Männer im christlichen Glauben leiden aus Liebe.[1] Eine solche Liebe, die nicht lediglich auf den Lohn sieht, ist entschieden das vollkommenste Motiv. Im Gegensatze zur unbeholfenen Furcht, die sich hauptsächlich auf die Enthaltung vom Bösen beschränkt, tritt bei der Liebe die positive Seite des christlichen Tugendlebens je nach ihrer Stärke immer mehr hervor.[2] Sonst ist aber die Liebe mit der Furcht recht wohl vereinbar. So wird auch jetzt noch das Gebot des Ehebruches und der sündhaften Begierde, das im Alten Bunde durch die Furcht aufrecht erhalten wurde, durch die Liebe geschützt.[3] Obgleich Clemens, hier und noch weitläufiger bei der näheren Schilderung des gnostischen Tugendlebens, von einer scheinbar ganz uneigennützigen Liebe[4] und von dem Aufgeben aller eigenen Interessen zu reden scheint, ist er sich doch bewufst, dafs, je höher jemand seine sittlichen Motive stellt, er um so mehr sich wahrhaft selbst liebt und um so besser für seinen wirklichen und ewigen Nutzen sorgt. Die Gottesliebe schliefst nämlich nach Clemens'

[1] *οὔτ' οὖν φόβῳ τῶν μειζόνων δεινῶν τὰ ἐλάττω καθάπερ οἱ λοιποὶ ὑπομένοντες, οὔτ' αὖ ψόγον τὸν ἀπὸ τῶν ὁμοτίμων καὶ ὁμογνωμόνων ὑφορώμενοι τῇ τῆς κλήσεως ἐμμένουσιν ὁμολογίᾳ. ἀλλὰ διὰ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἀγάπην ἐκόντες πείθονται τῇ κλήσει, μηδένα ἕτερον σκοπὸν ἑλόμενοι ἢ τὴν πρὸς τὸν θεὸν εὐαρέστησιν, οὐχὶ δὲ διὰ τὰ ἄθλα τῶν πόνων. οἱ μὲν γὰρ φιλοδοξίᾳ, οἱ δὲ εὐλαβείᾳ κολάσεως ἄλλης δριμυτέρας, οἱ δὲ διά τινας ἡδονὰς καὶ εὐφροσύνας τὰς μετὰ θάνατον ὑπομένοντες, παῖδες ἐν πίστει· μακάριοι μέν, οὐδέπω δὲ ἄνδρες ἐν ἀγάπῃ τῇ πρὸς τὸν θεόν, καθάπερ ὁ γνωστικὸς γεγονότες.* Str. VII. 11. p. 493.

[2] *ὅτ' ἂν οὖν μὴ κατὰ ἀνάγκην ἢ φόβον ἢ ἐλπίδα δίκαιός τις ᾖ, ἀλλ' ἐκ προαιρέσεως, αὕτη ἡ ὁδὸς λέγεται βασιλική . . . οἱ μὲν οὖν τὸ κακὸν μὴ πράξαντες μισθὸν ἀξιοῦσιν ἀργίας λαμβάνειν. ὁ δὲ ἀγαθὰ πράξας ἐκ προαιρέσεως γυμνῆς ἀπαιτεῖ τὸν μισθὸν ὡς ἐργάτης ἀγαθός.* Str. VII. 12. p. 501. *ἡ δικαιοσύνη διττή. ἡ μὲν δι' ἀγάπην, ἡ δὲ διὰ φόβον. — οἱ ἐκ φόβου εἰς πίστιν καὶ δικαιοσύνην ἐπιστρέφοντες εἰς αἰῶνα διαμένουσιν. αὐτίκα ἀποχὴν κακῶν ἐργάζεται ὁ φοβούμενος. ἀγαθοποιεῖν δὲ προτρέπει, ἐποικοδομοῦσα εἰς τὸ ἑκούσιον ἡ ἀγάπη, ἵνα τις ἀκούσῃ παρὰ τοῦ κυρίου. ‚οὐκ ἔτι ὑμᾶς δούλους, ἀλλὰ φίλους λέγω.'* Str. VII. 12. p. 509.

[3] Str. IV. 18. p. 1321. S. oben S. 260 Anm. 1.

[4] Vgl. Stöckl, Anthrop. II. S. 175.

Ansicht die Selbstliebe durchaus nicht aus, sondern beide durchdringen sich gegenseitig.[1]

Grade der Vollkommenheit.

Je höher und reiner unsere Motive sind, eine um so höhere Stufe der Vollkommenheit erlangen wir: die unterste Stufe, nachdem man Unglauben und Bosheit abgelegt hat, ist die der Knechte, dann wird man Diener, dann Freund Gottes.[2] So gehören eigentlich alle Menschen dem Erlöser, aber die einen gehören ihm an als Freunde, die anderen als Diener, die dritten als Sklaven.[3]

Zwei Richtungen im christlichen Leben.

In der christlichen Vollkommenheit gibt es zwei Hauptabstufungen, die der Pistiker und Gnostiker, von denen aber jede Richtung wieder ihre besonderen Grade hat. Clemens teilt hiernach, was viele ihm so arg übelnehmen, das Christentum gewissermafsen in zwei einander gegenüberstehende Erscheinungen: Dem blofs gläubigen, ungebildeten, äufserlich gerichteten Anfänger gegenüber steht der Christ, der die Geheimnisse Gottes erschaut, der mit Verstand und Herz Gott aufnimmt zu dauernder Gemeinschaft. Die stoische Unterscheidung des Weisen von den *προκόπτοντες* wird nach diesen Erklärern vollständig auf das Christentum übertragen, und so wäre der Begriff von Christen erster und zweiter Klasse gewonnen.[4] Ähnlich liebt man den Origenes zu deuten. Bei ihm kommt insbesondere das geschichtliche Christentum nur für die *πίστις* in Betracht, die Gnosis dagegen, die hellenisch sei, neutralisiere dasselbe.[5] Im Grunde

---

[1] *ὁ δι' ἀγάπην τὴν πρὸς τὸν θεὸν παθών, διὰ τὴν ἰδίαν ἔπαθε σωτηρίαν. ὅ τε αὖ διὰ τὴν ἰδίαν ἀποθνήσκων σωτηρίαν διὰ τὴν ἀγάπην ὑπομένει τοῦ κυρίου.* Str. IV. 7. p. 1253.

[2] *ἔξεστι δὲ μὴ εἶναι ἀπειθείας υἱόν, ἀλλὰ μεταβαίνειν ἐκ τοῦ σκότους εἰς ζωὴν καὶ παραθέντα τῇ σοφίᾳ τὴν ἀκοὴν νόμιμον εἶναι θεοῦ. δοῦλον μὲν τὰ πρῶτα, ἔπειτα δὲ πιστὸν γένεσθαι θεράποντα, φοβούμενον κύριον τὸν θεόν. εἰ δέ τις ἐπαναβαίη, τοῖς υἱοῖς ἐγκαταλέγεται.* Str. I. 27. p. 921.

[3] *πάντες αὐτοῦ οἱ ἄνθρωποι ἀλλ' οἱ μὲν κατ' ἐπίγνωσιν, οὐδὲ οὐδέπω. καὶ οἱ μὲν ὡς φίλοι, οἱ δὲ ὡς οἰκέται πιστοί, οἱ δὲ ὡς ἁπλῶς οἰκέται.* Str. VII. 2. p. 409.

[4] Seeberg, D. G. S. 101.

[5] Loofs S. 130. Harnack, gr. D. G. S. 552. Dagegen Capitaine S. 38, 1.

genommen sind die hier zu besprechenden Ausführungen unserer Väter, selbst trotz mancher stark idealistischer Übertreibungen durchaus nicht so gefährlich, viel weniger unchristlich; und es ist durchaus nicht wahr, dafs nach ihrer Ansicht die *πίστις* zur *γνῶσις* in einem schroffen Gegensatze stehe, vielmehr erwächst die Gnosis aus dem Glauben heraus und bleibt selbst in ihren höchsten Stufen freundschaftlich an ihn gebunden.

simplex fides.

Zunächst ist die niederste Vollkommenheitsstufe zu charakterisieren, die von der simplex fides beherrscht wird.

Der Glaube, den die stolzen Philosophen so gerne schmähen, ist durchaus vernunftgemäfs; er ist die freiwillige Annahme der noch unsichtbaren Wahrheit und stellt sich als Fundament der ganzen Frömmigkeit dar.[1] Glaube ist eine vernünftige Zustimmung. Wenn Plato es für einzig richtig hält, der Vernunft zu gehorchen, dann sind tadelnswert die, welche ohne Verstand und Einsicht allen möglichen Meinungen zustimmen.[2] Man kann freilich ohne weitere irdische Wissenschaft Glauben haben, aber zum weiteren und tieferen Aufbau des Glaubens kann man doch mancher Kenntnisse schlecht entraten.[3] Clemens erwähnt den Satz des

---

[1] *πίστις, ἣν διαβάλλουσι κενὴν καὶ βάρβαρον νομίζοντες Ἕλληνες, πρόληψις ἐκούσιός ἐστι, θεοσεβείας συγκατάθεσις, ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον.* Andere nennen den Glauben *ἀφανοῦς πράγματος ἐνωτικὴν συγκατάθεσιν.* Ist der Glaube so eine freiwillige Wahl, so ist er sicher eine geistige Wahl: *εἰ μὲν οὖν προαίρεσίς ἐστιν, ὀρεκτική τινος οὖσα, ἡ ὄρεξις νῦν διανοητική. ἐπεὶ δὲ πράξεως ἀρχὴ ἡ προσαίρεσις πίστις εὑρίσκεται, ἀρχὴ γὰρ τῆς πράξεως, θεμέλιος ἔμφρονος προαιρέσεως, προαποδεικνύντος τινὸς αὐτῷ* [*αὐτῷ*] *διὰ τῆς πίστεως τὴν ἀπόδειξιν.* Str. II. 2. p. 940. Die obige Bezeichnung des Glaubens läuft mit der *πρόληψις* der Stoiker und Epikureer nahe zusammen. Cl. leitet das Wort *πίστις* eigentümlicherweise ab von *περὶ τὸ ὄν στάσις τῆς ψυχῆς ἡμῶν* = circa id, quod est, stasis. Str. IV. 22. p. 1353.

[2] *οὐδενὶ ἄλλῳ ἢ τῷ λόγῳ πείθεσθαι .... τοὺς ἄνευ νοῦ καὶ ἐπιστήμης δόξαις πιστεύοντας. ὡς μὴ προσῆκον, ἀφιεμένους τοῦ ὀρθοῦ καὶ ὑγιοῦς λόγου, τῷ κοινωνοῦντι τοῦ ψεύδους πιστεύειν.* Str. I. 8. p. 740.

[3] *καθάπερ καὶ ἄνευ γραμμάτων πιστὸν εἶναι δυνατὸν φαμὲν, οὕτω συνεῖναι* [*συνιέναι* = verstehen] *τὰ ἐν τῇ πίστει λεγόμενα οὐχ' οἷον τε, μὴ μαθόντα ὁμολογοῦμεν. τὰ μὲν γὰρ εὖ λεγόμενα προσίεσθαι, τὰ*

Theophrast *τὴν αἴσθησιν ἀρχὴν εἶναι πίστεως* und fährt dann fort, dafs allerdings die Principien der Erkenntnis auf der Vorarbeit unserer Sinne beruhen;[1] aber Hauptgrundsatz bleibt ihm doch, dafs der Glaube auf der Unfehlbarkeit Gottes beruht und deshalb durch menschliche Beweisführung nicht verstärkt werden kann.[2] Ebenso stützt sich der Glaube auf Gottes Wahrhaftigkeit und Treue. Daher ist der Glaube bedeutend mehr wie ein leichtfertiges Meinen oder Mutmafsen; er ist auch mehr wie sein Gegenteil, der Unglaube, der sich nur auf flüchtige Gründe stützen kann. Er ist vielmehr eine fest und frei bewufste Annahme der Wahrheit, die ja von Gott kommt, und insofern schon ein Vorgenufs der zukünftigen Erkenntnis und Wonne im Jenseits.[3] Mit dieser

---

δὲ ἀλλότρια μὴ προσίεσθαι, οὐχ ἁπλῶς ἡ πίστις, ἀλλ' ἡ περὶ τὴν μάθησιν πίστιν ἐμποιεῖ. Str. I. 6. p. 729.

[1] *ἀπὸ γὰρ ταύτης* [= *αἴσθησις*] *αἱ ἀρχαὶ πρὸς τὸν λόγον τὸν ἐν ἡμῖν καὶ τὴν διάνοιαν ἐκτείνονται.* Str. II. 2. p. 940. *ἀλλ' ἡ μὲν αἴσθησις ἐπιβάθρα τῆς ἐπιστήμης. ἡ πίστις δέ, διὰ τῶν αἰσθητῶν ὁδεύσασα, ἀπολείπει τὴν ὑπόληψιν. πρὸς δὲ τὰ ἀψευδῆ σπεύδει, καὶ εἰς τὴν ἀλήθειαν καταμένει.* Str. II. 4. p. 944. Vgl. S. 218, 2.

[2] *ὁ πιστεύσας τοίνυν ταῖς γραφαῖς ταῖς θείαις, τὴν κρίσιν βεβαίαν ἔχων ἀπόδειξιν ἀναντίῤῥητον τὴν τοῦ τὰς γραφὰς δεδωρημένου φωνὴν λαμβάνει θεοῦ. οὐκέτ' οὖν πίστις γίνεται δι' ἀποδείξεως ὠχορωμένη.* Str. II. 2. p. 941. *γίνεται τοίνυν αὕτη ἡ πίστις ἀπόδειξις βεβαία, ἐπεὶ τοῖς ὑπὸ τοῦ θεοῦ παραδοθεῖσιν ἀλήθεια ἕπεται.* Str. VI. 8. p. 292.

[3] *ἐπὰν δὲ εἴπῃ ‚πιστὸς ὁ θεός', ᾧ ἀποφαινομένῳ πιστεύειν ἄξιον, μηνύει. ἀποφαίνεται δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς ἂν εἴη ‚πιστὸς ὁ θεός'. πῶς οὖν, εἰ τὸ πιστεύειν ὑπολαμβάνειν* (vermuten, meinen) *ἐστί, βέβαια τὰ παρ' αὐτῶν οἱ φιλόσοφοι νομίζουσιν; οὐ γάρ ἐστιν* (der Glaube) *ὑπόληψις ἡ ἑκούσιος προαποδείξεως συγκατάθεσις, ἀλλὰ συγκατάθεσις ἰσχυρῷ τινι. τίς δ' ἂν εἴη δυνατώτερος θεοῦ; ἡ δὲ ἀπιστία ὑπόληψις τοῦ ἀντικειμένου ἀσθενὴς ἀποφατική. καθάπερ ἡ δυσπιστία* (credendi difficultas) *ἕξις δυσπαράδεκτος πίστεως. καὶ ἡ μὲν πίστις ὑπόληψις ἑκούσιος καὶ πρόληψις εὐγνώμονος προσκαταλήψεως* (fides est voluntaria existimatio et anticipatio prudentis praecomprehensionis). Str. II. 6. p. 964. *Ἀριστοτέλης τὸ ἐπόμενον τῇ ἐπιστήμῃ κρῖμα ὡς ἀληθὲς τὸ δέ τι* [*τόδε τι*] *πίστιν εἶναί φησιν* (das dem Wissen folgende Urteil). *κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις, καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον. ὑποκρίνεται δὲ τὴν πίστιν ἡ εἰκασία, ἀσθενὴς οὖσα ὑπόληψις. καθάπερ*

Erklärung überragt Clemens weit die Ansichten der Philosophen, deren Definitionen er zwar kennt und benutzt, aber in christlichem Geiste weiterbildet.[1]

Da Gott den Heiden die Philosophie, den Juden das Gesetz und den Christen seinen eigenen Sohn als Lehrer gegeben, so ist aller Unglaube ohne Entschuldigung,[2] wir müssen eben vernünftig auf die Lehren der Glaubensboten hören.[3] Der Glaube hebt alles zu Gott empor, während der Unglaube alles Hohe und Heilige in den Staub zieht.[4] Der Glaube kann von Liebe

---

ὁ κόλαξ τὸν φίλον καὶ ὁ λύκος τὸν κύνα. Str. II. 4. p. 948. [Arist. topic. IV. 5 bezeichnet die Mutmafsung oder das Meinen als *εἰκασία ἀσθενὴς ὑπόληψις*, den Glauben als *ὑπόληψις σφοδρά.*] *εἰ ἡ πίστις οὐδὲν ἄλλο ἢ πρόληψίς ἐστι διανοίας περὶ τὰ λεγόμενα, καὶ τοῦτο ὑπακοή τε εἴρηται, σύνεσίς τε καὶ πειθώ, οὐ μὴν μαθήσεταί τις ἄνευ πίστεως. μηδὲ ἄνευ προλήψεως.* Über die nähere Bedeutung der *πρόληψις* bei Epikur vgl. Migne VIII. p. 948 Anm. 66.

[1] Plato, der republ. VI. gegen Ende den Glauben als . . . *μῆμα τοῦ αἰσθητοῦ*, als eine unvernünftige Annahme materieller Objekte bezeichnet, gab Clemens wenig Anhalt; mehr schon Aristoteles, Topic. IV. 126. B. 18: *ἡ πίστις ὑπόληψις σφοδρὰ προαίρεσις.* In dem epikureischen *πρόληψις* und dem stoischen *συγκατάθεσις* fand Cl. noch mehr Anhalt. Der Glaube bezieht sich zunächst auf die Uranfänge, die Principien (*ἀρχαί*); aber Cl. fafst das Glauben nicht nur von den Anfängen der sinnlichen Erkenntnis, wie die Stoiker und Epikureer, sondern bezieht es auch auf die Anfänge der Deduktion und auf die Glaubenssachen; deshalb nennt er Str. II. 4. p. 944 das Glauben einen Akt des *νοῦς* und der *αἴσθησις*, und so wird Erkennen und Glauben oft identifiziert, wenigstens dem Wesen nach: Knowledge and faith may be spoken of as in substance identifical. Bigg S. 82, 2. Da viele Erklärer Glauben und Erkennen einander schroff entgegenstellen wollen, ist gerade diese Erklärung Biggs als wichtig anzunehmen.

[2] *ἀναπολόγητός ἐστι πᾶς ὁ μὴ πιστεύσας.* Str. VII. 2. p. 413.

[3] *ὁρᾷς, πῶς ἀνάγει* (der Apostel) *τὴν πίστιν δι' ἀκοῆς καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων κηρύξεως ἐπὶ τὸ ῥῆμα κυρίου καὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.* Str. II. 6. p. 960.

[4] *ἡ πίστις χάρις ἐξ ἀναποδείκτων εἰς τὸ καθόλου ἀναβιβάζουσα τὸ ἁπλοῦν, ὃ οὔτε σὺν ὕλῃ ἐστίν, οὔτε ὕλη, οὔτε ὑπὸ ὕλης. οἱ δὲ ἄπιστοι ἐξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου πάντα ἕλκουσιν εἰς γῆν, ταῖς χερσὶν ἀτεχνῶς πέτρας καὶ δρῦς περιλαμβάνοντες, κατὰ τὸν Πλάτωνα.* Str. II. 4. p. 945.

und Furcht getragen sein;[1] aus dem Glauben folgt auch Reue und Buſsgesinnung.[2]

Berechtigung des Glaubens.

Im Gefolge des Glaubens finden sich die anderen Tugenden gerne zusammen, zumal wenn die Liebe vorherrscht.[3] So können wir durch Gottes Gnade im Glauben ohne alle menschliche Weisheit unser Heil finden.[4] Dieser Glaube ist aber auch den Heiden nötig.[5] Zudem ist, da der Glaube auf der Autorität Gottes beruht und unser himmlischer Lehrmeister Christus nur seine eigene Wahrheit verkündet, der Glaube des Menschen durchaus würdig,[6] denn Gottes Wort ist doch glaubwürdiger als jede menschliche Beweisführung; zudem fällt es nicht schwer, aus den heiligen Schriften selbst deren Glaubwürdigkeit zu beweisen, und so bringen wir den

[1] *φημὶ τοίνυν τὴν πίστιν, εἴτε ὑπὸ ἀγάπης θεμελιωθῇ, εἴτε καὶ ὑπό φόβου, θεῖόν τι εἶναι . . . ἡ μὲν γὰρ ἀγάπη τῇ πρὸς τὴν πίστιν φιλίᾳ τοὺς πιστοὺς ποιεῖ. ἡ δὲ πίστις ἔδρασμα* (stabilimentum) *ἀγάπης ἀντεπάγουσα τὴν εὐποιίαν.* Str. II. 6. p. 965. *μακάριος οὖν, ὃς πιστὸς γίνεται, ἀγάπῃ καὶ φόβῳ κεκραμένος. πίστις δὲ ἰσχὺς εἰς σωτηρίαν καὶ δύναμις εἰς ζωὴν αἰώνιον. . . ἥ τε ἀπιστία ἀποσύστασις* [ἀπόστασις] *οὖσα τῆς πίστεως δυνατὴν δείκνυσι τὴν συγκατάθεσίν τε καὶ πίστιν. ἀνυπαρξία γὰρ στέρησις οὐκ ἂν λεχθείη* (eius autem, quae non esse poterit, non fuerit privatio). Str. II. 12. p. 992.

[2] *πίστεως οὖν καὶ ἡ μετάνοια κατόρθωμα. ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσῃ ἁμάρτημα εἶναι, ᾧ προκατείχετο, οὐδέ μεταθήσεται κ. τ. λ.* Str. II. 6. p. 961.

[3] *ἐγκράτεια, ἁπλότης, ἐπιστήμη, ἀκακία, σεμνότης, ἀγάπη. πᾶσαι δὲ αὗται πίστεως εἰσὶ θυγατέρες. καὶ προηγεῖται μὲν πίστις, φόβος δὲ οἰκοδομεῖ, τελειοῖ δὲ ἡ ἀγάπη.* Str. II. 12. p. 993. Nach Hermas past. I. vis. 3. 8.

[4] *ὁ ἀπόστολος παρακαλεῖ ‚ἵνα ἡ πίστις ἡμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων‘, τῶν πείθειν ἐπαγγελλομένων, ‚ἀλλ᾽ ἐν δυνάμει θεοῦ, τῇ μόνῃ καὶ ἄνευ τῶν ἀποδείξεων διὰ ψιλῆς τῆς πίστεως σώζειν δυναμένῃ.* Str. V. 1. p. 20, 21.

[5] *τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν δικαίοις, οὐχ ἡ πίστις μόνον ἡ εἰς τὸν κύριον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀποστῆναι τῆς εἰδωλολατρείας ἔδει. αὐτίκα ἀποκαλυφθείσης τῆς ἀληθείας, καὶ αὐτοὶ ἐπὶ τοῖς προπεπραγμένοις μεταμέλονται.* Str. VI. 6. p. 265.

[6] *πιστὸς δὲ ὁ τὰ οἰκεῖα καταγγέλλων, ἐπεὶ μηδεὶς . . . τὸν πατέρα ἔγνω εἰ μὴ υἱὸς . . . . πιστευτὸν ἄρα τοῦτο, καὶ κατὰ Πλάτωνα, ‚κἂν ἄνευ γε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων διά τε τῆς παλαιᾶς διά τε τῆς νέας διαθήκης‘ κηρύσσεται καὶ λέγεται.* Str. V. 13. p. 125.

wissenschaftlichen Beweis für unseren Glauben selbst.[1] Die Häretiker freilich nehmen lieber das an, was ihnen selbst gut scheint, als was Gott durch Patriarchen und Apostel geoffenbart hat. Da sie nämlich die Wahrheit und Tiefe unserer heiligen Schriften nicht verstehen, werfen sie sie beiseite. Oberflächlichkeit ist ihr Grundzug. Es fehlt ihnen an den wichtigsten und nötigsten Grundprincipien; sie stützen sich lediglich auf die nichtige menschliche Meinung. Trotzdem geben sie sich alle Mühe, zu ihrem Ziele zu gelangen und die Leichtgläubigen und Schwachen irrezuführen.[2] Gehorchen sie aber so der heiligen Schrift nicht, so widerstreben sie förmlich dem heiligen Geiste;[3] wer nämlich nicht glaubt, straft Gott Lüge und beraubt sich aller Hoffnung.[4] Es ist daher sündhafte Thorheit, die gegebene Gelegenheit, aus der Schrift den Glauben zu beweisen, von sich abzustoßen; sind doch die Schriften göttlich inspieriert.[5] So thöricht es also auch

---

[1] *ἡ πασῶν ἀποδείξεων ἐχεγγυωτέρα, μᾶλλον δὲ ἡ μόνη ἀπόδειξις ουσα τυγχάνει . . . ἡμεῖς ἀπ᾽ αὐτῶν περὶ αὐτῶν τῶν γραφῶν τελείως ἀποδεικνύντες, ἐκ πίστεως πειθόμεθα ἀποδεικτικῶς.*

[2] *αἱροῦνται ἑκάστοτε τὸ δόξαν αὐτοῖς ὑπάρχειν ἐναργέστερον, ἢ τὸ πρὸς τοῦ κυρίου διὰ τῶν προφητῶν εἰρήμενον καὶ ὑπὸ τοῦ εὐαγγελίου, προσέτι δὲ καὶ τῶν ἀποστόλων συμμαρτυρούμενόν τε καὶ βεβαιούμενον . . μὴ γὰρ μαθόντες τὰ τῆς γνώσεως τῆς ἐκκλησιαστικῆς μυστήρια, μηδὲ χωρήσαντες τὸ μεγαλεῖον τῆς ἀληθείας μέχρι τοῦ βάθους τῶν πραγμάτων κατελθεῖν ἀποραθυμήσαντες, ἐξ ἐπιπολῆς ἀναγνόντες, παρεπέμψαντο τὰς γραφὰς . . αὐτίκα οὖν ἀναγκαίας ἀρχὰς πραγμάτων καταβαλλόμενοι, δόξαις τε ἀνθρωπίναις κεκινημένοι, ἔπειτα ἀναγκαίως τέλος ἀκολουθεῖν αὐτοῖς ἐκποριζόμενοι διαπληκτίζονται διὰ τοὺς ἐλέγχους πρὸς τοὺς τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν μεταχειριζομένους κ. τ. λ.* Str. VII. 16. p. 536.

[3] *ταύτῃ οὖν οὐκ εὐσεβεῖς, δυσαρεστούμενοι, ταῖς θείαις ἐντολαῖς, τουτέστι τῷ ἁγίῳ πνεύματι.* Str. VII. 16. p. 537.

[4] *ψεύδεται τοίνυν τὸν κύριον, μᾶλλον δὲ τὴν ἑαυτοῦ διέψευσται ἐλπίδα, ὃς οὐ πιστεύει τῷ θεῷ. οὐ πιστεύει δέ, ὁ μὴ ποιῶν, ἃ ἐνετείλατο . . . πιστὸς δὲ εἴρηται καὶ δοῦλος καὶ φίλος.* Str. IV. 7. p. 1253.

[5] *ῥᾳθυμοῦσιν μὲν γὰρ οἱ παρὸν τὰς οἰκείας ταῖς θείαις γραφαῖς ἐξ αὐτῶν τῶν γραφῶν πορίζεσθαι ἀποδείξεις, τὸ παράπαν καὶ ταῖς ἡδοναῖς αὐτῶν συναιρούμενον ἐκλεγόμενοι. δόξης δὲ ἐπιθυμοῦσιν ὅσοι τὰ προσφυῆ τοῖς θεοπνεύστοις* [vgl. hierzu oben S. 216 Anm. 2] *λόγοις ὑπὸ τῶν μακαρίων ἀποστόλων τε καὶ διδασκάλων παραδιδόμενα ἐκόντες* [*εἶναι*] *σοφίζονται δι᾽ ἑτέρων παρεγχειρήσεων, ἀνθρωπείαις διδασκαλίαις*

ist, leichtsinnig alles Mögliche glauben zu wollen, denn der Glaube mufs Autorität und Begründung haben, so unverantwortlich ist es auch, nichts glauben zu wollen.[1] Wer dem Logos, als der Wahrheit, nicht glaubt, glaubt Gott selbst nicht; durch den Glauben sind die Gerechten der Urzeit gerechtfertigt worden.[2]

Grade des Glaubens.

Da der Weg zur Vollkommenheit ein so überaus mühsamer und beschwerlicher ist, gibt es nach Clemens auf demselben drei ziemlich verschiedene Abstufungen (*προκοπαί*). Auf der ersten Stufe zur Vollkommenheit befinden sich diejenigen, bei welchen die Leidenschaften und die Unenthaltsamkeit (*πάθη καὶ ἀκρασία*) dem Glauben beigemischt sind; diese müssen noch für ihre Sünden büfsen, bis sie zur Himmelswohnung, die ihren sonstigen Verdiensten entspricht (*τὴν οἰκείαν μονήν*), gelangen; im zweiten Grade befinden sich die *πιστοί*, welche nach Ablegung der Sünden durch Tugendübung in diesem Leben oder durch erlangte Reinigung nach dem Tode zum Sitze der Glückseligen gelangen. Auf der höchsten Stufe befinden sich die Gnostiker, die den Engeln gleich (*ἰσάγγελοι*) zur höchsten Himmelsglorie gelangen.[3] Kurz gesagt ist also der erste Grad des Glaubens der, Gott zu erkennen und zu verstehen, der zweite dann, nichts Unrechtes mehr zu thun.[4]

ἑνιστάμενοι θεία παραδόσει ὑπὲρ τοῦ τὴν αἵρεσιν συστήρασθαι. Str. VII. 16. p. 541, 544. Über philosophische Beweiskraft des Glaubens vgl. Str. VIII. 3. p. 568.

[1] Str. VIII. 7. p. 588.

[2] *ἀλήθεια γὰρ ὁ λόγος. ὁ δὲ ἀπιστήσας τῷ λέγοντι ἠπίστησε τῷ θεῷ. τούτους μὲν οὖν* (Abel u. s. w.) *καὶ πρὸ νόμου ἡ πίστις δικαιώσασα κληρονόμους κατέστησε τῆς θείας ἐπαγγελίας.* Str. II. 4. p. 944.

[3] *πλέον δέ ἐστι τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι, καθάπερ ἀμέλει τοῦ σωθῆναι καὶ μετὰ τὸ σωθῆναι τιμῆς τῆς ἀνωτάτω ἀξιωθῆναι κ. τ. λ.* Str. VI. 14. p. 332. *ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομός ἐστιν τῶν κατεπειγόντων γνῶσις* (= Abrifs der Gnosis), *ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας, ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει, εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ' ἐπιστήμης καὶ κατάληπτον παραπέμπουσα. καί μοι δοκεῖ πρώτη τις εἶναι μεταβολὴ σωτήριος ἡ ἐξ ἐθνῶν εἰς πίστιν, δευτέρα δὲ ἡ ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν. ἡ δὲ εἰς ἀγάπην περαιουμένη, ἐνθένδε ἤδη φίλον φίλῳ τὸ γιγνῶσκον τῷ γιγνωσκομένῳ παρίστησιν.* Str. VII. 10. p. 481.

[4] *πίστις οὖν τὸ εἰδέναι τὸν θεὸν πρώτη . . . τὸ κατὰ μηδένα τρόπον ἄδικα δρᾶν.* Str. VII. 2. p. 408.

Hiermit ist die eigentliche Einteilung des Glaubens, wie Clemens sie sonst überall durchführt, schon angedeutet: von dem gewöhnlichen Glauben ist der bedeutend vollkommenere des Gnostikers wohl zu unterscheiden. Beide Arten wurzeln zwar in demselben Princip und vertragen sich sehr gut miteinander, aber mit Rücksicht auf ihren Grad sind sie unterschieden.[1] Glaube und Gnosis sind ja eng verbunden;[2] Glaube ist eben das Fundament der Gnosis und dem Gnostiker immer noch nötig; ja der Glaube ist für den Gnostiker ebenso nötig wie jedem Lebewesen die Luft zum Atmen; und wie wir ohne die vier Elemente nicht leben können, so können wir ohne den Glauben die Gnosis nicht erlangen, denn der Glaube zählt mit zu den Elementen der Gnosis.[3] Wahrer Glaube und Gnosis geben dem Menschen etwas Beständiges.[4] So wird der Glaube in der Gnosis erst eigentlich vollendet, doch ist an der Würde und Übernatürlichkeit des Glaubens auf jeder Stufe festzuhalten.[5] Mit dem Glauben ist

Glaube und Gnosis.

Übernatürlichkeit des Glaubens.

---

[1] *πίστεως γὰρ οἶμαι τελειότης πρὸς τὴν κοινὴν διαστέλλεται πίστιν.* Str. IV. 16. p. 1308. *φαίνεται οὖν ὁ ἀπόστολος διττὴν καταγγέλλων πίστιν. μᾶλλον δὲ μίαν, αὔξησιν καὶ τελείωσιν ἐπιδεχομένην. ἡ μὲν γὰρ κοινὴ πίστις καθάπερ θεμέλιος ὑπόκειται.* (So manche Kranke, die vom Heiland ihres Glaubens willen geheilt wurden) . . *ἡ δὲ ἐξαιρέτως ἐποικοδομουμένη συντελειοῦται τῷ πιστῷ, καὶ συναπαρτίζεται αὐτῇ ἐκ μαθήσεως περιγινομένη καὶ τοῦ λόγου τὰς ἐντολὰς ἐπιτελεῖν. ὁποῖοι ἦσαν οἱ ἀπόστολοι.* Str. V. 1. p. 12.

[2] *πιστὴ (πειστὴ) τοίνυν ἡ γνῶσις. γνωστὴ δὲ ἡ πίστις. θεία τινὶ ἀκολουθία τε καὶ ἀντακολουθία γίνεται.* Str. II. 4. p. 948.

[3] *στοιχείων γοῦν τῆς γνώσεως τῶν προειρημένων ἀρετῶν, στοιχειωδεστέραν εἶναι συμβέβηκε τὴν πίστιν, οὕτως ἀναγκαίαν τῷ γνωστικῷ ὑπάρχουσαν, ὡς τῷ κατὰ τὸν κόσμον τὸν δὲ βιοῦντι πρὸς τὸ ζῆν τὸ ἀναπνεῖν. ὡς ἄνευ τῶν τεσσάρων στοιχείων οὐκ ἔστι ζῆν, οὐδὲ ἄνευ πίστεως γνῶσις γνῶσιν ἐπακολουθῆσαι.* Str. II. 6. p. 965, 968. *ὁ ἀπόστολος πρὸς ἀντιδιαστολὴν γνωστικῆς τελειότητος τὴν κοινὴν πίστιν πῇ μὲν θεμέλιον λέγει, πῇ δὲ γάλα . . . ταῦτα γνωστικὰ ἐποικοδομήματα τῇ κρηπῖδι τῆς πίστεως τῆς εἰς Ἰησοῦν Χριστόν.* Str. V. 4. p. 45.

[4] *ἡ πίστις οὖν ἥ τε γνῶσις τῆς ἀληθείας ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν κατασκευάζουσι τὴν ἐλομένην αὐτὰς ψυχήν. συγγενὲς [-εῖς] δὲ τῷ ψεύδει μετάβασις, ἐκτροπή, καὶ ἀπόστασις, ὥσπερ τῷ γνωστικῷ ἠρεμία καὶ ἀνάπαυσις καὶ εἰρήνη.* Str. II. 11. p. 989.

[5] *διὰ ταύτης γὰρ τελειοῦται ἡ πίστις, ὡς τελείου τοῦ πιστοῦ ταύτῃ μόνως γιγνωσκομένου. πίστις μὲν οὖν ἐνδιάθετόν τι ἐστιν ἀγαθόν,*

es nämlich ähnlich wie mit der Veredlung der Bäume. Der Glaube wird der Seele eingesäet; hierdurch wird der verliehene heilige Geist gewissermafsen herübergepflanzt und zwar „prout est uniuscuiusque circumscriptio, incircumscripte".[1] In dieser Auffassung des Clemens liegt der Gedanke deutlich ausgedrückt, dafs die anfangs blofs menschlich-natürlichen Bemühungen des Menschen, die zwar auch nicht ohne die Gnade geschehen, durch neue Gnadengaben Gottes sozusagen veredelt und durch den innewohnenden heiligen Geist zu einem neuen übernatürlichen Princip umgeschaffen werden. Wer so den Glauben hat, nimmt schon an der Gnosis teil und kann auf dem Fundament des Glaubens einen herrlichen Tugendbau aufsetzen.[2] Freilich sind die beiden anderen mehr praktischen Tugenden der Hoffnung und Liebe ebenso nötig zur Erwerbung der Gnosis wie auch der Glaube, der mehr die theoretische Seite dieses Aufschwunges darstellt; so ist also Glaube, Hoffnung und Liebe als das Fundament der Gnosis zu betrachten.[3]

Kurze Skizzierung des höchsten sittlichen Ideals.

Hat der Gnostiker so den Grund zur Vollendung des sittlichen Lebens sicher, so mufs er mit Hilfe der Liebe zunächst anfangen das etwa früher geführte sündhafte Leben zu bereuen; er bittet Gott um Verzeihung aller seiner Sünden, dann ist er

---

καὶ ἄνευ τοῦ ζητεῖν τὸν θεὸν ὁμολογοῦσα εἶναι τοῦτον καὶ δοξάζουσα ὡς ὄντα. ὅθεν χρὴ ἀπὸ ταύτης ἀναγόμενον τῆς πίστεως καὶ αὐξηθέντα ἐν αὐτῇ, χάριτι τοῦ θεοῦ τὴν περὶ αὐτοῦ κομίσασθαι, ὡς οἷόν τέ ἐστι, γνῶσιν. Str. VII. 10. p. 477.

[1] *ἄμεινον δὲ τὴν ἑκάστου πίστιν ἐν αὐτῇ ἐγκεντρίζεσθαι τῇ ψυχῇ· καὶ γὰρ τὸ ἅγιον πνεῦμα ταύτῃ πῶς μεταφυτεύεται διανενεμημένως, κατὰ τὴν ἑκάστου περιγραφὴν ἀπεριγράφως.* Str. VI. 15. p. 344.

[2] *ὡς τῷ χεῖρας ἔχοντι τὸ λαβεῖν κατὰ φύσιν, καὶ τῷ ὀφθαλμοὺς ὑγιαίνοντας κεκτημένῳ τὸ φῶς ἰδεῖν, οὕτω τῷ πίστει εἰληφότι τὸ γνώσεως μεταλαβεῖν οἰκεῖον πέφυκεν, εἰ προσεξεργάσασθαι καὶ ‚προσοικοδομῆσαι χρυσόν, ἄργυρον, λίθους τιμίους' τῷ καταβληθέντι θεμελίῳ γλίχοιτο.* Str. VI. 17. p. 384.

[3] Str. IV. 7. p. 1264: *οὐκοῦν ἐπὶ τῇ ψυχῇ τὸ τέλος ἕξει ποτὲ ὁ γν. . . . οὐκ ἀποσπασθήσεταί ποτε τῆς ἐλευθερίας καὶ κυριωτάτης πρὸς τὸν θεὸν ἀγάπης κ. τ. λ. δεύτερος δὲ ἡ ἐλπὶς . . τελειοῖ δὲ ἡ ἀγάπη'. . . . πρόκειται δὲ τοῖς εἰς τελείωσιν σπεύδουσιν ἡ γνῶσις ἡ λογική, ἧς θεμέλιος ἡ ἁγία τριὰς ‚πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη'.* Str. IV. 7. p. 1265.

fest entschlossen, nicht mehr zu sündigen.[1] Er ist rastlos bemüht, die bösen Begierden und Gelüste nicht bloſs zu unterdrücken, sondern gänzlich auszurotten.[2] So gelangt er zur Apathie und wird frei vom Einfluſs aller bösen Lüste;[3] um so mehr kann und soll er sich so der Erwerbung aller Tugenden hingeben, die ja alle miteinander enge zusammenhangen.[4] Hierdurch wird Leib und Seele aufs vollkommenste geheiligt und der Geist zur übernatürlichen Beschauung fähig, in welcher er alles irgendwie Erschauliche und Begreifliche, mochte es vorher noch so verborgen und unbegreiflich sein, nun klar erschaut und erkennt.[5] So schaut also der Gnostiker die Principien der Dinge nach Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, soweit es für menschliche Kräfte überhaupt irgendwie möglich und zulässig ist. Natürlich ist hier auf Erden nichts vollkommen. Die allseitig vollkommene Gnosis kann daher auch erst im Jenseits eintreten.[6] Allerdings wird hienieden schon in der Gnosis das Göttliche von Angesicht zu Angesicht geschaut.[7] Trotzdem aber ist die Gnosis noch nicht das Höchste, was der Mensch hier auf Erden erreichen kann. Das höchste Ziel alles irdischen Strebens, das schönste Ideal christlicher Vollkommenheit liegt über die Gnosis hinaus, in der vollkommenen Liebe, der die höchsten Titel von Gott verheiſsen

Gnostisches Erkennen und Erschauen.

---

[1] *καὶ τὰ μὲν πρῶτα ἄφεσιν ἁμαρτιῶν αἰτήσεται, μετὰ δὲ τὸ μηκέτι ἁμαρτάνειν, ἐπὶ τὸ εὖ ποιεῖν δύνασθαι καὶ πᾶσαν τὴν κατὰ τὸν Κύριον δημιουργίαν τε καὶ οἰκονομίαν συνιέναι.* Str. VI. 12. p. 324.

[2] *εἰ δὲ γαστρὸς καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα κρατητέον, δῆλον ὡς ἄνωθεν παρειλήφαμεν παρὰ τοῦ κυρίου, διὰ τοῦ νόμου τὴν ἐπιθυμίαν ἐκκόπτειν.* Str. II. 20; III. 5; IV. 6.

[3] *ἡ κατάστασις δὲ ἣ τοιάδε ἀπάθειαν ἐργάζεται, οὐ μετριοπάθειαν· ἀπάθεια δὲ καρποῦται παντελὴς τῆς ἐπιθυμίας ἐκκοπή.* Str. VI. 9.

[4] Str. V. 18. Siehe unten bei der Tugend.

[5] Str. V. 11. p. 108, 109, 112; VI. 8. p. 292: *ὁ γνωστικὸς δὲ ἐκεῖνος, περὶ οὗ λέγω, τὰ δοκοῦντα ἀκατάληπτα εἶναι τοῖς ἄλλοις αὐτὸς καταλαμβάνει. αὐτίκα γὰρ τολμῶμεν φάναι, πάντων ἐπιστήμονα εἶναι, καὶ πάντων περιληπτικόν, βεβαίᾳ καταλήψει κεχρημένον, καὶ ἐπὶ τῶν ἡμῖν ἀπόρων καὶ τῷ ὄντι γνωστικῶν.* Str. VI. 8. p. 289: *γνῶσις δὲ αὐτὸ τοῦτο θέα τις ἐστι τῆς ψυχῆς τῶν ὄντων, ἤτοι τινός, ἤ τινων, τελειωθεῖσα τῶν συμπάντων (ἐπιστήμη).*

[6] Str. VI. 7.

[7] Str. VI. 12. p. 324, 325.

worden sind. Wie also aus dem Glauben die Gnosis hervorwächst, so sproſst als schönste Blume der Gnosis und als deren Vollendung die Liebe hervor.[1] In ähnlicher Weise setzte auch Origenes die Gnosis nicht als das Höchste hin, sondern lieſs sie sich in der Weisheit vervollkommnen, welche das höchste aller göttlichen Gnadengeschenke sei.[2]

Gute Werke.

Bei der Darlegung der Ansichten eines Autors über den Glauben muſs immer auch das Verhältnis, in das dieser Autor den Glauben zu den guten Werken setzt, hervorgehoben werden. Die guten Werke werden nachhaltig schon im ersten Buche der apostolischen Konstitutionen empfohlen und gefordert; in längerer Auseinandersetzung tritt Cyprian für sie ein.[3] Wie er betont auch bereits Clemens von Alexandrien, „der dritte und beste Ethiker", die Notwendigkeit der guten Werke,[4] und gewissenhaft tritt auch sein Schüler Origenes in die Fuſstapfen seines Meisters.

Der Glaube zeigt sich nach Clemens äuſserlich in der Haltung der kirchlichen Regel;[5] ist doch der Glaube die Vorbedingung und der Unterbau für die guten Werke.[6] Wir werden zwar

---

[1] *καὶ τὸ μὲν ἄκρα, οὐ διδάσκεται, ἥ τε ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. πίστις λέγω καὶ ἀγάπη . . τῇ μὲν πίστει ἡ γνῶσις, τῇ δὲ γνώσει ἡ ἀγάπη, τῇ ἀγάπῃ δὲ ἡ κληρονομία.* Str. VII. 10. p. 480; VI. 9. p. 296, 297.

[2] Capitaine S. 120.

[3] Testim. anim. adv. Iud. Buch III in 120 Glaubens- und Sittenvorschriften.

[4] Gaſs S. 105—107. Gaſs meint S. 107, zwischen den beiden Richtungen des Clemens einerseits und der apostolischen Konstitutionen und Cyprians anderseits bestehe zwar kein ausgesprochener Widerspruch, wohl eine bedeutungsvolle Differenz: „Im ganzen ist Cl. der Darsteller der Gesinnungsmoral, während die operative, welche das Verdienstliche betont (meritum) und die später die Oberhand gewinnen sollte, durch Cyprian repräsentiert wird." Man bedenke doch, daſs alle kirchlichen Autoren aus dem einen Borne der heiligen Schriften schöpften, daſs sie aber nach Maſsgabe ihrer Zwecke den entnommenen Stoff verarbeiteten; im Grunde sind die Väter nicht so uneinig, als man gerne annehmen möchte!

[5] *ἄνθρωπος εἶναι τοῦ θεοῦ καὶ πιστὸς τῷ Κυρίῳ διαμένειν ἀπολώλεκεν ὁ ἀναλαχτίσας τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν καὶ ἀποκριτήσας εἰς δόξας αἱρέσεων ἀνθρωπίνων.* Str. VII. 16. p. 532. Vgl. oben S. 216 ff.

[6] *ἤδη δὲ ἡ πίστις, εἰ καὶ ἑκούσιος τῆς ψυχῆς συγκατάθεσις, ἀλλὰ ἐργάτης ἀγαθῶν, καὶ δικαιοπραγίας θεμέλιος.* Str. V. 13. p. 128.

durch Gottes Gnade unser Heil erlangen, aber dies nicht ohne gute Werke.[1] Das ist kein richtiger Glaube, der noch Werke der Sünde in seinem Gefolge hat,[2] und wer auf gute Werke nichts hält, weifs einfach nicht, was ihm nützlich ist.[3] Wer aber das Gute aus reinem Herzen thut, ist wohlgefällig in den Augen Gottes.[4] Der Gnostiker ist überaus reich an guten Werken der Gottes- und Nächstenliebe;[5] wer die rechte Erkenntnis hat, verrichtet von selbst schon gute Werke, da die Werke der Erkenntnis wie der Schatten dem Körper folgen.[6] Die Ermahnung im Evangelium die Schuhe an die Füfse zu ziehen, bezieht sich auf die guten Werke.[7] Darum macht nicht jeder Glaube selig, sondern nur der Glaube mit guten Werken;[8] wir erlangen also das Heil durch Erkenntnis und gute Werke: beides lehrt uns der Herr.[9] Clemens betont mehrfach, dafs es ihm hierbei sowohl um die Enthaltung von bösen Werken wie um die positive Hervorbringung eigentlich guter Werke zu thun sei. Nicht nur die Enthaltung von der Sünde, sondern auch

---

[1] *χάριτι γὰρ σωζόμεθα· οὐκ ἄνευ μέντοι τῶν καλῶν ἔργων. ἀλλὰ δεῖ μὲν πεφυκότας πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπουδήν τινα περιποιήσασθαι πρὸς αὐτὸ κ. τ. λ.* Str. V. 1. p. 16.

[2] *οὐκ ἂν οὖν μετὰ ἀκρασίας πιστὸς εἴη, ἀλλὰ κἂν ἐξέλθῃ τὴν σάρκα κ. τ. λ.* Str. VI. 14. p. 329.

[3] *δηλὸν οὖν τοὺς μὴ ἐπιτελοῦντας τὰς καλὰς πράξεις οὐδὲ γιγνώσκειν τὰ ὠφέλιμα ἑαυτοῖς.* Str. VI. 14. p. 336.

[4] *ὁ ἀγαθὰ πράξας ἐκ προαιρέσεως γυμνῆς ἀπαιτεῖ τὸν μισθὸν ὡς ἐργάτης ἀγαθός.* Str. VII. 12. p. 501.

[5] Str. VII. 12. p. 505, 508.

[6] *πρὸς ἀξίαν τῆς χάριτος ἐνδεικνύμενοι τὰ ἐνεργήματα. ἕπεται γὰρ τὰ ἔργα τῇ γνώσει ὡς τῷ σώματι ἡ σκιά.* Str. VII. 13. p. 516. Auch die Gnosis besteht nicht in leeren Worten, sondern gibt Anleitung zum guten Leben: *ἡ γνῶσις ἐκ τοῦ καρποῦ καὶ τῆς πολιτείας, οὐκ ἐκ τοῦ λόγου καὶ τοῦ ἄνθους . . . ὡς γὰρ ὀφθαλμὸς ἐν σώματι, τοῦτο ἐν τῷ νῷ ἡ γνῶσις.* Str. III. 5. p. 1148.

[7] *τὴν πρὸς τὰς καλὰς πράξεις ὁλοδρομίαν.* Fragm. M. IX. p. 765.

[8] *ὥστε ὅταν ἀκούωμεν, ‚ἡ πίστις σου σέσωκέ σε', οὐχ ἁπλῶς τοὺς ὁπωσοῦν πιστεύσαντας σωθήσεσθαι λέγειν αὐτὸν ἐκδεχόμεθα, ἐὰν μὴ καὶ τὰ ἔργα ἐπακολουθήσῃ.* Str. VI. 14. p. 329.

[9] *ἡ σωτηρία διά τε εὐπραγίας διά τε γνώσεως παραγίνεται. ὧν ἀμφοῖν ὁ κύριος διδάσκαλος.* Str. VI. 15. p. 345.

die Verrichtung von guten Werken gehört zur Vollkommenheit.[1] Wer aber die guten Werke faktisch ausübt, ist besser daran und hat natürlich mehr Verdienst als der, welcher unter Zugrundelegung der nämlichen Motive zur Ausübung des Guten nur im Herzen entschlossen ist, es aber nicht wirklich ausführt.[2] Besonders der Gnostiker ragt hervor durch seine guten Werke, als ein Idealmensch steht er da unter den anderen Menschenkindern,[3] sein Streben geht nur nach immer gröfserer Vollkommenheit und immer reicherer Bethätigung seiner Liebe;[4] selbst bei äufseren Drangsalen weifs er diese Liebe zum Guten zu bewahren.[5]

Genauere Beschreibung der Gnosis und des Gnostikers.

Da Clemens bei seiner reichen schriftstellerischen Thätigkeit hauptsächlich das eine Ziel verfolgte, den schwankenden unchristlichen Irrungen die einfach-erhabenen christlichen Wahrheiten entgegenzustellen, speciell der häretischen Gnosis die sittliche Überlegenheit des Christentums dadurch zu zeigen, dafs er das

---

[1] *γνῶσιν γὰρ αἰνίττεται* (d. h. Schrift) *διὰ τούτων μετά τε ἀποχῆς κακῶν μετά τε ἐνεργείας ἀγαθῶν, ἔργῳ τε καὶ λόγῳ τελειοῦσθαι διδάσκων.* Str. IV. 17. p. 1317. *γνῶσις τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς κάθαρσίς ἐστι, καὶ ἐνέργειά ἐστιν ἀγαθή.* Str. IV. 6. p. 1249, 1252.

[2] *οὐ γὰρ . . ἡ τῶν ἁμαρτημάτων ἀποχὴ ἱκανὴ πρὸς τελειώσιν, εἰ μὴ προσλάβοι τὸ ἔργον τῆς δικαιοσύνης, τὴν εἰς εὐποιΐαν ἐνέργειαν.* Str. VI. 12. p. 324; *τὴν ἀποχὴν τῶν κακῶν καὶ τὴν ἐνέργειαν τῆς εὐποιΐας δι' ὧν ἡ σωτηρία περιγίνεται.* Str. VII. 12. p. 500.

[3] *ὅσοι δὲ ἔργῳ μὲν παρὰ τὸν βίον, λόγῳ δὲ ἐν δικαστηρίᾳ μαρτυροῦσι, κἂν ἐλπίδα ἐκδεχόμενοι, κἂν φόβον ὑφορώμενοι, βελτίους; οὗτοι τῶν στόματι μόνον ὁμολογούντων τὴν σωτηρίαν.* Str. IV. 9. p. 1285.

[3] *ἀνὴρ τῷ ὄντι ἐν τοῖς ἄλλοις ἀναφαίνεται ἀνθρώποις.* Str. VII. 3. p. 424.

[4] *ἐπὶ ἄκρον γνώσεως ἥκειν βιαζόμενος τῷ ἤθει κεκοσμημένος; κ. τ. λ.* Str. VII. 11. p. 488. *κορόφατος δ' ἤδη ὁ γνωστικὸς θεωρίαν εὔχεται αὔξειν τε καὶ παραμένειν, καθάπερ ὁ κοινὸς ἄνθρωπος τὸ συνεχὲς ὑγιαίνειν. ναὶ μὴν μηδὲ ἀποπεσεῖν ποτε τῆς ἀρετῆς αἰτήσεται, συνεργῶν μάλιστα πρὸς τὸ ἄπτωτος διαγενέσθαι.* Str. VII. 7. p. 465.

[5] *οὐκ ἀποσπασθήσεταί ποτε τῆς ἐλευθερίας καὶ κυριωτάτης πρὸς τὸν θεὸν ἀγάπης . . . ὁ μὲν οὖν πρῶτος βαθμὸς ἡ μετὰ φόβου διδασκαλία, δι' ἣν ἀπεχόμεθα τῆς ἀδικίας· δεύτερος δὲ ἡ ἐλπίς, δι' ἣν ἐφιέμεθα τῶν βελτίστων. τελειοῖ δὲ ἡ ἀγάπη, ὡς προσῆκόν ἐστι, γνωστικῶς ἤδη παιδεύουσα.* Str. IV. 7. p. 1264, 1265.

Werden und Wesen der christlichen Gnosis und den heiligen Tugendwandel des christlichen Gnostikers bis ins einzelne ausmalt, begreift sich leicht, dafs man diesen Gedanken des Clemens überall und immer wieder in seinen Schriften eben deshalb begegnet, zumal es ja auch für ihn persönlich seine Lieblingsgedanken waren.

Die Gnosis.

Clemens gebraucht das Wort Gnosis in dreifachem Sinne; er bezeichnet damit zunächst jede geistige Erkenntnis, dann die Geheimlehre, die von Christus nur wenigen mitgeteilt wurde, zuletzt die Gnosis im gewöhnlichen Sinne.[1] Die genaue Darlegung der letzteren war ja der Hauptzweck, den Clemens in seinen Stromata verfolgte. Er wollte hier jeden Leser darüber belehren, dafs die wahre und vollständige Wissenschaft nur im Christentume zu finden sei; dafs daher nur der Christ, der von Christus erleuchtet sei, der wahre Gnostiker sein könne.

Diese christliche Gnosis baut sich, wie Clemens umständlich nachzuweisen sich bemüht, auf den Glauben auf.[2] Mit Hilfe der göttlichen Gnade gelangt man ja vom Glauben zur Gnosis.[3] Doch ist der Glaube wohl ein kurzer Abrifs der Gnosis.[4] Sind die Tugenden schon schwer zu erlangen, so ist es besonders hart und mühsam, sich zur Gnosis aufzuschwingen.[5] Doch steht sie von allen erstrebenswerten Gütern am höchsten und verdient deshalb alle Mühe.[6]

---

[1] *ἡ γνῶσις δὲ αὕτη [αὐτή] ἡ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλυθεν.* Str. VI. 7. p. 284. Vgl. Str. I. 1. p. 700 und M. ann. 40. Vgl. oben S. 35.

[2] *πιστὴ ἡ γνῶσις, ἥ τις ἂν εἴη ἐπιστημονικὴ ἀπόδειξις τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν παραδιδομένων.* Str. II. 11. p. 984. Das ganze Kapitel führt den Nachweis, dafs das die sicherste, ja die einzig richtige und wahre Gnosis sei, die sich auf den Glauben aufbaue.

[3] *ὅθεν χρὴ ἀπὸ ταύτης ἀναγόμενον τῆς πίστεως καὶ αὐξηθέντα ἐν αὐτῇ, χάριτι τοῦ θεοῦ τὴν περὶ αὐτοῦ κομίσασθαι, ὡς οἷόν τέ ἐστιν, γνῶσιν.* Str. VII. 10. p. 477.

[4] *πίστις σύντομος τῶν κατεπειγόντων γνῶσις.* Str. VII. p. 481.

[5] *πολὺ δὲ μᾶλλον ἡ μεγέθει πασῶν μαθήσεων καὶ ἀληθείᾳ διαφέρουσα γνῶσις χαλεπωτάτη κτήσασθαι, καὶ ἐν πολλῷ καμάτῳ περιγίνεται.* Str. VI. 12. p. 317.

[6] *τῶν δὲ ἀγαθῶν* (Arist. Nic. I. 6) *τὰ μὲν αὐτὰ δι' αὑτὰ αἱρετά, ὡς τὴν γνῶσιν (οὐ γὰρ ἄλλοτι ἐξ αὐτῆς θηρῶμεν, ἐπειδὰν παρῇ, ἢ*

Die Griechen haben, obgleich sie die Gnosis eigentlich nicht kannten, sie thatsächlich schon gelobt; für den Christen vollends ist sie die Speise der Seele.[1] Jeder Mensch soll deshalb nach ihr streben; sie nimmt in allem überhaupt die höchste Stelle ein, wie auch der Apostel sagt,[2] denn der Gnostiker weifs und versteht einfach alles.[4] Die Gnosis ist daher sich selbst Zweck und ihrer selbst wegen zu erstreben.[5] So ist die Gnosis die Vollendung des Menschen als Menschen wegen der Vollfülle der Erkenntnis göttlicher Wahrheiten.[6] Die Gnosis ist von der Weisheit wohl unterschieden. Die Weisheit wird nämlich auch durch Belehrung erworben. Insoweit allerdings etwas Erkenntnis ist, ist es auch Weisheit; aber nicht umgekehrt. Die Weisheit stützt sich nach Clemens also lediglich auf die eigene Thätigkeit des Menschen, die Gnosis erlangt man mit Hilfe der Gnade,[7]

μόνον τὸ παρεῖναι αὐτήν, καὶ ἐν ἀδιαλείπτῳ θεωρίᾳ ἡμᾶς εἶναι, καὶ εἰς αὐτὴν, καὶ δι' αὐτὴν ἀγωνίζεσθαι). . . . τελειότατον ἄρα ἀγαθὸν ἡ γνῶσις δι' αὐτὴν οὖσα αἱρετή. κατ' ἐπακολούθημα δὲ καὶ τὰ διὰ ταύτης ἀκολουθοῦντα καλά. Str. VI. 12. p. 320.

[1] *ὁρᾷς πῶς τὸν γνωστικὸν βίον καὶ Ἕλληνες (καίτοι μὴ εἰδότες ὡς ἐπίστασθαι χρὴ) ἐκθειάζουσι. τίς δ' ἐστὶν ἡ γνῶσις, οὐδὲ ὄναρ ἴσασιν. εἰ τοίνυν λογικὸν ἡμῖν βρῶμα ἡ γνῶσις εἶναι συμπεφώνηται, μακάριοι . . . οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν ἀλήθειαν. ὅτε πλησθήσονται τροφῆς ἀϊδίου.* Str. V. 1. p. 105.

[2] *εἰ ἄρα ἀγάπη τῆς γνώσεως ἄφθαρτον ποιεῖ καὶ ἐγγὺς θεοῦ βασιλέως τὸν βασιλικὸν ἀνάγει, ζητεῖν ἄρα δεῖ τὴν γνῶσιν εἰς εὕρεσιν.* Str. VI. 15. p. 345.

[3] Str. VI. 18. p. 397.

[4] *αὐτίκα γὰρ τολμῶμεν φάναι (ἐνταῦθα γὰρ ἡ πίστις ἡ γνωστικὴ) πάντων ἐπιστήμονα εἶναι, καὶ πάντων περιληπτικόν, βεβαίᾳ καταλήψει κεχρήμενον, καὶ ἐπὶ τῶν ἡμῖν ἀπόρων καὶ τῷ ὄντι γνωστικῶν. ὁποῖος Ἰάκωβος, Πέτρος, Ἰωάννης, Παῦλος καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι.* Str. VI. 8. p. 289.

[5] *δεξώμεθα οἷν τὴν γνῶσιν οὐ τῶν ἀποβαινόντων ἐφιέμενοι, ἀλλ' αὐτοῦ ἕνεκα τοῦ γινώσκειν ἀσπαζόμενοι.* Str. VI. 12. p. 320.

[6] *ἔστιν γὰρ ἡ γνῶσις τελείωσίς τις ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου διὰ τῆς τῶν θείων ἐπιστήμης συμπληρουμένη, κατά τε τὸν τρόπον καὶ τὸν βίον καὶ τὸν λόγον σύμφωνος καὶ ὁμόλογος ἑαυτῇ τε καὶ τῷ θείῳ λόγῳ. διὰ ταύτης γὰρ τελειοῦται ἡ πίστις, ὡς τελείου τοῦ πιστοῦ ταύτῃ μόνως γιγνομένου.* Str. VII. 10. p. 477.

[7] *τὸ μὴ διστάσαι περὶ θεοῦ, πιστεῦσαι δέ, θεμέλιος γνώσεως . . . ἡ γνῶσις δὲ ἐκ παραδόσεως διαδιδομένη κατὰ χάριν θεοῦ, τοὺς ἀξίους*

darum ist sie vollkommener und sicherer.[1] In dieser gnostischen Vollkommenheit wird die Tugend unverlierbar;[2] denn die Gnosis zieht gänzlich von der Sünde ab und macht tot für die Sünde.[3] Wer die Gnosis kennt, strebt immer nach höherer Erkenntnis; durch Vollkommenheit der Sitten und nach heiligen Vorbildern lebend sucht er allmählich zum Höhepunkte des sittlichen Lebens zu gelangen.[4] In der Gnosis bekommt der Mensch übernatürliche Kräfte, und so wird die Seele des Gnostikers ein irdisches Abbild himmlischer Tugend, ein Tempel des heiligen Geistes.[5] Wer nach Wahrheit strebt, erhält durch die Gnosis die denkbar möglichste Wahrheit und Klarheit,[6] ja man wird selbst des

---

σφᾶς ἑαυτοὺς τῆς διδασκαλίας παρεχομένους οἷον παρακαταθήκη ἐγχειρίζεται ἀφ' ἧς τὸ τῆς ἀγάπης ἀξίωμα ἐκλάμπει ἐκφωτὸς . . τῇ μὲν πίστει ἡ γνῶσις. τῇ δὲ γνώσει, ἡ ἀγάπη, τῇ ἀγάπῃ ἡ κληρονομία. Str. VII. 10. p. 480.

[1] *γνῶσιν δὲ σοφίας τῆς κατὰ διδασκαλίαν ἐπιγινομένης διαφέρειν φαμέν. ἥ μὲν γάρ τί ἐστιν γνῶσις, τοῦτο [ταύτῃ] πάντως καὶ σοφία τυγχάνει. ἥ δέ τι σοφία, οὐ πάντως γνῶσις.* Str. VII. 10. p. 477.

[2] *ἡ γνῶσις δὲ ἔοικεν τὴν εὐλογιστίαν παρέχειν, διορᾶν διδάσκουσα τὰ βοηθεῖν πρὸς τὴν παραμονὴν τῆς ἀρετῆς δυνάμενα. μέγιστον ἄρα ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ. διὸ καὶ ταύτῃ σώζεται τὸ ἀναπόβλητον τῆς ἀρετῆς . . τῷ ἄρα ἀναπόβλητον τὴν ἀρετὴν ἀσκήσει γνωστικῇ πεποιημένῳ φυσιοῦται ἡ ἕξις. καὶ καθάπερ τῷ λίθῳ τὸ βάρος, οὕτως τούδε ἡ ἐπιστήμη ἀναπόβλητος, οὐκ ἀκουσίως κ. τ. λ.* Str. VII. 7. p. 468.

[3] *αὐτίκα ὡς ὁ θάνατος χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος, οὕτως ἡ γνῶσις οἷον ὁ λογικὸς θάνατος ἀπὸ τῶν παθῶν ἐπείγων καὶ χωρίζων τὴν ψυχὴν καὶ προάγων εἰς τὴν τῆς εὐποϊίας ζωήν.* Str. VII. 12. p. 500.

[4] *ἐπ' ἄκρον γνώσεως ἥκειν βιαζόμενος . . τῷ ἤθει κεκοσμημένος . . τῷ σχήματι κατεσταλμένος εἰς τὰς εἰκόνας ἀφορῶν τὰς καλὰς . . . τοὺς πατριάρχας, προφήτας . . ἀγγέλους καὶ τὸν ἐπὶ πᾶσι κύριον τὸν κορυφαῖον ἐκεῖνον κτήσασθαι βίον.* Str. VII. 11. p. 488.

[5] *ἔστιν οὖν ἐν πάσῃ περιστάσει ἐῤῥωμένη τοῦ γνωστικοῦ ἡ ψυχή, οἷον ἀθλητοῦ τὸ σῶμα ἐν ἄκρᾳ εὐεξίᾳ καὶ ῥώμῃ καθεστηκυῖα . . . ἐπίγειος εἰκὼν θείας δυνάμεως ἡ γνωστικὴ ψυχή, τελείᾳ ἀρετῇ κεκοσμημένη . . τοῦτο τὸ κάλλος τῆς ψυχῆς νεὼς γίνεται τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Str. VII. 11. p. 489.

[6] *καὶ τοῖς οὕτω αἰτοῦσι τὰς πεύσεις κατὰ τὰς γραφάς, ἐφ' ὃ βαίνουσιν, ἐκ τοῦ θεοῦ γίνεται ἡ δόσις τῆς θεοδωρήτου γνώσεως καταληπτικῶς, διὰ τῆς λογικῆς ὄντως ἐκλαμπούσης ζητήσεως.* Str. VIII. 1. p. 560.

göttlichen Willens teilhaft; so wird man in der Gnosis im eigentlichen Sinne Freund und Hausgenosse des Herrn.[1]

Bild des Gnostikers.

Auf diesem Hintergrund der Gnosis malt Clemens das Bild seines Gnostikers in den glühendsten Farben bis in die kleinsten Einzelheiten aus. Wenn man die Ausführung des gnostischen Lebens als Hauptzweck der schriftstellerischen Thätigkeit des Clemens anzusehen gelernt hat, bekommt man gleich ein volles Verständnis für die Lehren unseres hochidealen Alexandriners, und man wird ihm gerne einige Übertreibungen zu gute halten können oder vielmehr bei seiner Eigenart dieselben ganz natürlich finden. Aber es ist doch ebenso ungerecht wie unwahr, einfach zu behaupten, der Gnostiker unseres Clemens sei blofs ein Konterfei des stoischen Weisen, den Clemens einfach Zug für Zug nachgezeichnet habe. Das Bild des Gnostikers entspringt dem lebensfrischen Geiste des Christentums, welches nach der Lehre des Clemens Kraft und Gnade hat, um die Menschen zur höchsten sittlichen Höhe emporzuführen. Freilich hat auch die nichtchristliche Ethik manche bedeutsame Ansätze zur Vollkommenheit gemacht; ganz natürlich, denn auch im Heidentume offenbarte sich ja die Thätigkeit des himmlischen Erziehers, aber diese Versuche nach Vollkommenheit konnten nicht viel allgemeine Wirkung haben, weil die Schwachheit und Bosheit der Menschen, zudem der Menschheit aufserhalb der besonderen Gnadenleitung Gottes, eben zu mächtig war. Demgegenüber stellt Clemens den Idealbildern der Heiden den christlichen Gnostiker einerseits als wirklich erreichbares Muster, anderseits das ins einzelne gehende Bild des Gnostikers als eine grofsartige Apologie des Christentums gegenüber den fruchtlosen Versuchen des Heidentums, insbesondere der Stoa, dar.[2]

---

[1] *δι' αὐτῆς τῆς γνώσεως μέτοχος ὢν τῆς θείας βουλήματος, οἰκείως ὄντως τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἐντολῶν ἐξειλεγμένος ὡς δίκαιος.* Str. VII. 12. p. 508. Clemens von Rom, den Clemens Al. einen Apostel nennt (vgl. über diese Bezeichnung Migne VIII. p. 1155 Anm. 73), beschreibt nach unserem Autor schon deutlich das Bild und den Typus des Gnostikers: *καὶ μὴν ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ ὁ ἀπόστολος Κλήμης καὶ αὐτὸς ἡμῖν τόπον τινὰ τοῦ γνωστικοῦ ὑπογράφων λέγει κ. τ. λ.* Str. IV. 17. p. 1312.

[2] Ziegert (S. 23) behauptet, dafs Cl. in sein Idealbild des Menschen, des Gnostikers, „die Züge des stoischen Weisen eingezeichnet hat und dadurch

Nach Clemens hat der christliche Gnostiker die erhabensten Vorgänger; so war Johannes der Täufer, so waren die Propheten

widerchristlich lehrt. Denn die Idee des Stoicismus, dafs ein Mensch durch eigene Kraft und ein selbstgeschaffenes sittliches Leben zur absoluten Vollkommenheit und Gottgleichheit gelangen könne, ist diametral entgegengesetzt der Grundidee des Christentums". Das erste ist übertrieben, und das zweite ist eine durchaus falsche Imputation, da Cl. nicht nur im allgemeinen die Notwendigkeit der Gnade lehrt, sondern auch, wie schon oben S. 274, 276, 279 und unten S. 288 ff. gezeigt wurde, durchaus die gnostische Vollkommenheit auf die Gnade zurückführt. Die hiernach folgende Bemerkung Ziegerts ist vom Zaun gegriffen und zeigt wie auch der Stil seiner sonstigen Ausführungen noch eine Unreife: „Wenn er es selbst noch nicht erfahren, zu welchem Ziele praktisch seine Lehre vom Idealmenschen, dem Gnostiker und Pneumatiker . . . führen würde, so hat es die Geschichte gelehrt: die Unterscheidung zwischen clerici und laici hat auch hierin seine (!) Wurzeln." Nach Courdaveaux (S. 316) ist der Gnostiker des Cl. nichts wie ein Weiser der Stoa: „Sous le nom de gnostique son chrétien parfait n'est que le sage du stoicisme." Gleichwohl kommt Courdaveaux (S. 320) zu dem Bekenntnis, wie hoch Cl. eigentlich das Ideal des vollkommenen Christen gezeichnet habe, ein Ideal, welches ernst und hoch sei in seinen Tugendakten, heiter durch das Vertrauen auf Gott, den Schöpfer und Retter. Ein solches Christentum, meint Courdaveaux, sei fern von dem Christentume voller Furcht und Thränen, welches im 4. Jahrhundert aufzukommen begann, welches seltsame Egoisten in die Wüste ziehen liefs, die ebenso grausam waren gegen sich selbst wie gegen ihre Mitmenschen. Wenn man so das Christentum auffasse wie Cl., dann fasse man es wirklich nach dem Sinne des göttlichen Lichtes auf, anstatt unter dem Schrecken seines Zornes und seiner Rache oder der Laune seiner Parteilichkeit (des caprices de sa partialité). Wenn alle Kirchenlehrer hierin dem Cl. glichen, würde die Kirche an Gläubigen reicher sein. Courdaveaux S. 321. Diese Ansichten schmecken sehr nach Gallikanismus, bei welchem jeder die Kirche und ihre Moral nach seinem Geschmack umgestalten möchte. — In einem eigenen Kapitel (S. 53—68) weist Basilake nach, dafs der Weise des Cl. von dem Weisen der Stoiker grundverschieden sei: die Apathie der Stoiker hat hauptsächlich einen theoretischen Charakter, die des Cl. ist vorwiegend praktisch; der stoische Weise fühle sich unter dem Druck einer eisernen Notwendigkeit, der Weise des Cl. vertraut sich gläubig und willig der göttlichen Vorsehung. Der Weise des Cl. handle nicht aus eigener Gefallsucht, sondern aus sittlichen, übernatürlichen Motiven. Der Weise der Stoa erstrebt die Apathie, um sich selbst zu gefallen und zu genügen, und beharrt in diesem Zustande eigensüchtig, damit er ihm eben nicht verloren geht. Alle, die nicht weise sind, zählt er zu den Faulen und Schlechten. (Sie unterscheiden bekanntlich *σπουδαῖοι* und *φαῦλοι*.) Der

überhaupt und die Apostel wahre Gnostiker.[1] Freilich ist hiermit nicht gesagt, dafs auch alle Vorgenannten die höchste Stufe der

---

Gnostiker des Cl. ist menschenliebend, friedlich, zugänglich, bescheiden, ein Christ, der in jedem seinen Freund und Bruder sieht. Der stoische Weise dünkt sich erhaben über jedes Gesetz und jede Sitte, selbst das Verwerflichste und Schimpflichste, Betrug, Selbstmord, Blutschande durfte er begehen zur rechten Zeit und in tugendhafter Gesinnung. So billigte Chrysipp die Heirat zwischen Eltern und Kindern als naturgemäfs. Der Weise der Stoa verdankt der Gottheit seine Geburt, das heifst vielmehr dem Schicksal, sich selbst aber seine Tugend, dadurch wird der Weise sogar noch besser wie Gott, der nicht durch eigene Erwerbung, sondern von Natur gut ist. Mit solchen Anschauungen läfst sich denn allerdings keine wahre Gottesliebe und -Verehrung vereinigen. Der Weise der Stoa sucht den Selbstmord, der Gnostiker wird lieber zum Märtyrer. — Nach Merk (S. 75, 76) hat Cl. wieder Zug für Zug in seinem Gnostiker den Stoiker nachgebildet. Vgl. dagegen Reuter S. 31. Auch Cognat deutet vieles bei Cl. im Sinne der Stoa. Vgl. S. 359: Zwischen Cl. und den Stoikern gibt es in diesem Punkte nur quelques formules scientifiques empruntées au Stoicisme et interpretées par Clement dans un sens chrétien, und überblicke man die praktischen Folgen der Lehren vom Gnostiker, so wäre der *δίκαιος* Platos, der *μεγάθυμος* des Aristoteles, der *σοφός* der Stoa dasselbe wie der Gnostiker des Clemens. Demgegenüber verteidigt Basilako (S. 67), dafs diese heidnischen Tugendideale nur in Worten bestanden, der Gnostiker des Clemens aber eine Thatsache sei: *τὸν πάντα ὁμοῦ τέλειον εὗρεν ὁ Κλήμης ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ τὸν σχετικῶς τέλειον ἠρύσατο ἐκ τοῦ βίου τῶν πιστῶν, ὧν ἕκαστος δύναται τελειοῦσθαι.* Cl. stellt ja, wie Basilako richtig hervorhebt, als gemeinsames Vorbild aller Menschen den Heiland dar (Str. IV. 21). Und wenn er auch in einzelnen Äufserungen über die hier geäufserte Ansicht hinausgeht, so steht seine Theorie doch fest. Übrigens stand ihm ja das ganze herrliche Beispiel der Christen vor Augen, und er sah fortwährend Wunder und Märtyrer. Vgl. Basilako a. a. O.: *οἱ λόγοι τοῦ Κλήμεντος οὔκ εἰσι ῥητορικὴ μεγαληγορία. οὐδ' ἐξημμένης φαντασίας ἀποκυήματα, ἀλλὰ πιστὴ εἰκὼν τῶν συγχρόνων αὐτῷ τελείων γνωστικῶν, τῶν ἐν πίστει τελειωθέντων.* Das. S. 68: *ἐξ αὐτοῦ ἄρα τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῶν θαυμασίων αὐτοῦ καρπῶν προῆλθεν ὁ γνωστικὸς τοῦ Κλήμεντος καὶ οὐχὶ ἐκ τῶν φιλοσοφικῶν συστημάτων καὶ τῆς τῶν ἐθνικῶν ἠθικῆς* und bei seiner ganzen Darstellung war es ja sein Ziel: *τοὺς ἐθνικοὺς εἰς τὸ φῶς ἑλκύσαι τοῦ εὐαγγελίου.*

[1] *Ἠλίας, . . Ἡσαΐας . . Ἱερεμίας. Ἰωάννου δὲ τὴν ἔνστασιν τὴν γνωστικὴν τοῦ βίου τίς μιμήσεται.* Str. III. 6. p. 1157. *οὕτως οὖν καὶ οἱ κατ' ἴχνος τὸ ἀποστολικὸν πορευόμενοι γνωστικοὶ ἀναμάρτητοί γε εἶναι ὀφείλουσι, καὶ δι' ἀγάπην τὴν πρὸς τὸν κύριον ἀγαπᾶν καὶ τὸν πλησίον.* Str. IV. 9. p. 1285. *αὐτὸς (ὁ σωτὴρ) ἁπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν.*

Gnosis besessen hätten.[1] Wenn Clemens behauptet, man könne ohne Philosophie nicht Gnostiker werden, so gibt er selbst zu, dafs die Philosophie nicht schlechthin Ursache, sondern nur Mitursache der Gnosis sei, oder noch besser, wir müssen dann das Wort Philosophie, wie oben angegeben, in christlichen Geist beschränken.[2] Zunächst ist Vorbedingung zum Gnostiker, dafs er fest gegründet im Glauben stehe,[3] dann wird er danach streben, sich der Sünde zu enthalten.[4] Lüge und Schwur, zumal leichtsinniges und gar falsches Schwören meidet der Gnostiker. Mufs er freilich schwören, dann thut er es, aber er ist nicht dazu geneigt. Er lügt auch des Nächsten wegen nicht, viel weniger noch seiner selbst wegen; weshalb sollte er auch schwören oder lügen, da er ja zur höchsten Stufe der Vollkommenheit emporgestiegen ist? Lügen ist ja überhaupt sündhaft, darum handelt er auch nie gegen einen geschlossenen Vertrag.[5] Überhaupt hafst und fürchtet der Gnostiker nur einen Feind, nämlich

---

εἰς ὃν οὐδὲν παρεισδύεται κίνημα παθητικόν, οὔτε ἡδονή, οὔτε λύπη. οἱ δὲ ἀπόστολοι, ὀργῆς καὶ φόβου, καὶ ἐπιθυμίας διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας γνωστικώτερον κρατήσαντες κ. τ. λ. Str. VI. 9. p. 292.

[1] Str. VI. 7. p. 284.

[2] *φιλοσοφίαν . . . προπαιδείαν ὁμολογήσομεν τοῦ γνωστικοῦ, οὐκ αἴτιον τιθέμενοι τὸ συναίτιον. οὐδὲ μὴν τὸ συνεργὸν συνεκτικόν.* Str. I. 20. p. 816. Vgl. oben S. 213.

[3] *πέπηγεν οὖν τῇ πίστει ὁ γνωστικός.* Str. II. 11. p. 988.

[4] *ὁ γνωστικὸς ἀφέξεται μὲν τῶν κατὰ λόγον καὶ τῶν κατὰ διάνοιαν καὶ τῶν κατὰ αἴσθησιν καὶ ἐνέργειαν ἁμαρτημάτων.* Str. II. 11. p. 985.

[5] *ὅρκος μὲν γὰρ ἐστιν ὁμολογία καθοριστικὴ μετὰ προσπαραλήψεως θείας. οὔτε ψεύσεται, οὔτε ἐπιορκήσει. ἀλλ' οὐδὲ διὰ τὸν πλησίον ψεύσεται . . . δι' ἑαυτὸν ἄρ ἔτι μᾶλλον οὔτε ψεύσεται, οὔτε ἐπιορκήσει . . . ὀμνύναι γάρ ἐστι τὸ ὅρκον, ἢ ὡς ἂν ὅρκον ἀπὸ διανοίας προσφέρεσθαι παραστατικῶς. . . . αὐτίκα εὔορκος μέν, οὐ μὴν εὐεπίφορος ἐπὶ τὸ ὀμνύναι ἀφικνούμενος. ποῦ τοίνυν ἔτι τοῦ ὅρκου χρεία τῷ κατὰ ἄκρον ἀληθείας βιοῦντι; οὐ ψεύδεται, οὔτε παρὰ τὰς συνθήκας τι ποιεῖται* Str. VII. 8. *ἀληθὴς ἐν λόγῳ . . . μηδὲ ἐν τῷ προφορικῷ λόγῳ ψεύσασθαι θέλων ποτε . . ἐπεὶ τὸ ψεῦδος αὐτό, ἅ τε μετά τινος δόλου εἰρημένον οὐκ ἀργός ἐστι λόγος, ἀλλ' εἰς κακίαν ἐνεργεῖ. παντόθεν ἄρα μαρτυρεῖ τῇ ἀληθείᾳ μόνος ὁ γν. καὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ.* Str. VII. 9. p. 477. Bekanntlich lehrte Plato, Philo und nach ihm Origenes (vgl. Capitaine S. 114), die Notlüge sei zum Nutzen des Nächsten erlaubt, diese Lehre findet sich auch bei Cl. *ἀληθείει, πλὴν εἰ μή ποτε ἐν θεραπείας μέρει,*

die Sünde, da er weifs, dafs sie diejenigen zur Vernichtung bringt, die zur Gnosis schreiten wollen.[1] Darum wird der Gnostiker streng gegen sich und sucht sogar die Gelegenheit zur Versuchung zu meiden;[2] gegen die Begierden kämpft er an, die Bedürfnisse des Lebens beschränkt er auf das Notwendigste.[3] Das vollkommenste Beispiel nimmt er hierin am Heilande selbst.[4] So stören alle widrigen äufseren Einflüsse: Leid, Schmerz, Gefängnis und Verbannung seine Glückseligkeit nicht;[5] der Gnostiker betet vielmehr zu Gott, er möge ihm Gelegenheit geben, Schreckliches für ihn zu ertragen, und er verachtet alles aus Liebe zu Gott.[6] Wenn das Martyrium seinen vollen Wert haben soll, mufs es ein gnostisches sein.[7]

καθὰ περίατρος πρὸς νοσοῦντας ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν καμνόντων ψεύσεται. Str. VII. 9. p. 476. Sie war ihm eben durch gute Autoren verbürgt, und so nahm er sie unbedenklich an.

[1] *μονὴν κακίαν ἐχθρὰν οὖσαν εἰδὼς καὶ καθαιρετικὴν τῶν ἐπὶ τὴν γνῶσιν προκοπτόντων.* Str. VII. 11. p. 492.

[2] *αὐστηρὸς οὗτος ἡμῖν, αὐστηρὸς οὐκ εἰς τὸ ἀδιάφορον μόνον ἀλλὰ καὶ εἰς τὸ ἀπείραστον.* Str. VII. p. 465.

[3] *ὁ γν. τὰς ἐπιθυμίας περιγράφει, κατά τε τὴν κτῆσιν, κατά τε τὴν χρῆσιν, οὐχ ὑπερβαίνων τὸν τῶν ἀναγκαίων ὅρον. οὐ τὸ ζῆν, ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν περὶ πλείστου ποιήσεται* (vgl. Plato, Critias), *μήτ' οὖν παῖδας, μήτ' αὖ γάμον, ἢ τοὺς γονεῖς τῆς πρὸς τὸν θεὸν ἀγάπης καὶ τῆς ἐν βίῳ δικαιοσύνης προτιμῶν. ἀδελφὴ δὲ τούτῳ ἡ γυνὴ μετὰ τὴν παιδοποιίαν ὡς καὶ ὁμοπατρία κρίνεται κ. τ. λ.* Str. VI. 12. p. 321.

[4] *ὁ γν. ὡς μόνοις τοῖς διὰ τὴν μόνην τοῦ σώματος γινομένοις πάθεσι περιπίπτειν, οἷον πείνῃ, δίψει, καὶ τοῖς ὁμοίοις κ. τ. λ.* Str. VI. 9. p. 292. *γνωστικὴν ψυχὴν ἄνευ τῆς σωματικῆς φλυαρίας καὶ τῶν παθῶν πάντων.. ἀποδυσαμένην τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας.* Str. V. 11. p. 104.

[5] *ἐπ' αὐτῷ τῷ εὐδαιμονεῖν ἀεὶ καὶ τῷ μακαρίῳ εἶναι, βασιλικῷ τε φίλῳ τοῦ θεοῦ. κἂν ἀτιμίᾳ τις περιβάλλῃ τοῦτον, φυγῇ τε, καὶ δημεύσει, καὶ ἐπὶ πᾶσι θανάτῳ οὐκ ἀποσπασθήσεταί ποτε τῆς ἐλευθερίας καὶ κυριωτάτης πρὸς τὸν θεὸν ἀγάπης.* Str. IV. 7. p. 1264. So überragt er die Welt: *τοὺς ἡδονῆς κρείττονας, τοὺς τῶν παθῶν διαφέροντας, τοὺς ἕκαστον, ὧν πράσσουσιν, ἐπισταμένους, τοὺς γνωστικούς, τοὺς τοῦ κόσμου μείζονας.* Str. II. 20. p. 1069; III. 10. p. 1172.

[6] *τούτοις ὁ γν. τοῖς ὅπλοις κορυσσόμενος, ὦ κύριε, φησί, δός περίστασιν, καὶ λάβε ἐπίδειξιν, ἵτω τὸ δεινὸν τοῦτο. κινδύνων ὑπερφρονῶ διὰ τὴν πρὸς σὲ ἀγάπην.* Str. IV. 7. p. 1268.

[7] *οὐ τὴν ἁπλῆν ἐμφαίνων (ὁ κύριος) μαρτυρίαν, ἀλλὰ τὴν γνωστικήν. ὡς κατὰ τὸν κανόνα τοῦ εὐαγγελίου πολιτευσάμενον διὰ τῆς πρὸς τὸν*

In den obigen Zügen ist die so viel umstrittene Apathie, die Clemens dem Gnostiker zuschreibt, schon angegeben. Man ist an sich geneigt, eine vollkommene Apathie und Sündenlosigkeit dem Menschen als solchem schlechthin abzusprechen; dabei bedenkt man nicht, dafs hier alles nur auf die Fassung des Freiheitsbegriffes ankommt. Wie Clemens dem Sohne Gottes zwar wahre Freiheit, aber doch nicht die eigentliche Sünden-Wahlfreiheit zuschreibt und ihn als innerlich durchaus unversuchlich (*ἀπαθὴς τὴν ψυχήν*) darstellt, so kann er auch den Gnostiker auf dieses Ideal hinleiten. In dem Gnostiker bekommt ja das Christentum, wie Dorner ausführt,[1] seine vollendete Gestalt; eine universalistisch-ethische Gesinnung ist von der Gnosis untrennbar. Der Gnostiker ist ein durch den Logos zur sittlichen Freiheit gelangter, mit der Welt in Harmonie stehender Mensch, und so ist er dem Ideal der Stoa weit überlegen. Hierbei ist auch der Standpunkt des Irenäus von Clemens bedeutend erweitert; der gemeine Glaube ist nicht beseitigt, aber er ist nicht mehr mit dem Erkennen identifiziert, das sich ihm gegenüber zu einer bewufsten und

Apathie des Gnostikers.

κύριον ἀγάπης, ἀπολιπεῖν μὲν γένος τὸ κοσμικόν, ἀπολιπεῖν δὲ οὐσίαν καὶ κτῆσιν πᾶσαν διὰ τὸ ἀπροσπαθῶς βιοῦν. Str. IV. 4. p. 1229.

[1] S. 86. — Es ist durchaus ein grofser Unterschied zwischen der Vollkommenheit und Apathie des Gnostikers und Gottes. Nach Cl. ist Gott schlechthin *ἀπαθής* und sündenlos. Er ist ja wesenhaft der Gute. Cl. lehrt weder vollständig mit den Stoikern, noch betrachtet er die Apathie als eine vollständige Stumpfheit, wie Augustinus die stoische Apathie charakterisiert. (Civ. Dei. XIV. 9: Porro sic *ἀπάθεια* ista dicenda est, cum animum contingere omnino non potest ullus affectus, quis hunc stuporem non omnibus vitiis iudicat esse peiorem.) Nur dem Ausdrucke nach fällt die Apathie des Cl. und der Stoiker zusammen, ebenso die *ἀταραξία* der Epikureer, nicht aber dem Wesen und dem Sinne nach, wie Reuter (S. 23, 24) und Merk (S. 65) meinen. Der Gnostiker des Cl. lebt, glaubt, liebt, betrachtet, hofft, bittet und arbeitet. Cl., der sonst die epikureische Philosophie tadelt, wird sicher in diesem Punkte, wie Basilake (S. 51, 52) meint, ihr Princip von der im Genufs zu suchenden Glückseligkeit und Ataraxie nicht annehmen; und wenn er es ihnen entlehnte, würde er dieses begründen. Die Skeptiker lehrten auch eine gewisse, stumpfe Apathie, der man sich hingeben müsse, weil man ja doch nicht zur Erkenntnis der Wahrheit kommen könne (Zeller III. 1. S. 280—284). Die Anschauungen des Cl. von der Gnosis und der in ihr zu suchenden Glückseligkeit sind diesen Anschauungen insgesamt vollständig entgegengesetzt.

freieren Auffassung des Christentums erhebt. Wenn man die Vergottung des Menschen für heidnisch erklärt, so übersieht man, daſs hier nicht ein Aufgehen in Gott in bewuſstloser Ekstase gemeint ist, auch nicht ein physischer Prozeſs, sondern ein Einswerden mit dem Gott-Logos in besonnener Erkenntnis mit dem ethischen Wollen verbunden ist. Der Abstand von Gott bleibt immer gewahrt. Gerade darin besteht die Überwindung der häretischen Gnosis durch Clemens, daſs er an die Stelle des physischen Prozesses den ethisch-logischen stellt und die Einheit des christlichen Bewuſstseins in der konzentriertesten Form faſst.

Die Sündenlosigkeit des Gnostikers.

Diese Gedanken Dorners erfassen die Lehre des Clemens vollständig richtig. Wenn Clemens den Gnostiker als sündenlos hinstellt,[1] so thut er das in der Überzeugung, daſs der Gnostiker eben mit der Gnade Gottes mitarbeitet, und daſs es ihm so thatsächlich möglich ist, die sittliche Freiheit bis zur höchsten Stufe der Menschenmöglichkeit auszubilden. Der Gnostiker behält auf allen Stufen seiner Vervollkommnung seine persönliche Freiheit und sein individuelles Gepräge; er ist eine durchaus aktive Natur im Gegensatze zu den neuplatonischen Ansichten und erreicht eben neben der Gnade durch Selbstthätigkeit seine Gnosis, sein Glück.[2] Daſs Clemens also bei der dem Gnostiker zugesprochenen Apathie nicht lediglich das Ideal der Stoa nachahmt, ergibt sich, wenn auch nicht immer aus seinen einzelnen Ausdrücken, so doch aus dem ganzen Zusammenhang seiner diesbezüglichen Lehre. Und da er nur den Logos als schlechthin sündenlos hinstellt, so ist klar, daſs diese Sündenlosigkeit des Gnostikers keine rein natürliche Beschaffenheit ist, sondern ein erworbener Zustand. Zudem tadelt Clemens auch selbst die Stoiker, weil sie sagen, die Tugend des Menschen und

---

[1] *καὶ μὴν ἀποπεσεῖν ποτε τῆς ἀρετῆς αἰτήσεται συνεργῶν μάλιστα πρὸς τὸ ἄπτωτός διαγενέσθαι.* Str. VII. 7.

[2] Wie Basilake hervorhebt (S. 46), gibt auch Bossuet (Tradition des nouveaux mystiques VI. 6) den Grund in dieser Weise an: Voilà donc de quelle manière le gnostique ne peut déchoir et comment sa vertu est inamissible, parce qu'il fait tout ce qu'il faut pour la rendre telle, car il prie et demande à Dieu d'être bon; et non content de prier et de laisser ensuite tout faire à Dieu il s'aide à lui même.

Gottes sei dieselbe. Er lehrt ausdrücklich, dafs wir an Vollkommenheit Gott nicht gleichkommen können.[1] Es mufs also der Unterschied betont werden, dafs die von Clemens Gott selbst zugeschriebene Apathie eine ihm wesentliche und natürliche, also unverlierbare sei, dafs dagegen die dem Gnostiker beigelegte ein erworbener Habitus sei, der durch Gebet, Übung und Gnade erlangt werde, und deshalb an sich bei eingetretener Sinnesänderung auch wohl wieder verloren gehen könne.[2]

Hält man diese Grundprincipien fest, so machen die weiteren Ausführungen, selbst wenn sie bisweilen stark an Übertreibung grenzen und teilweise auch übertrieben sind, durchaus keine Schwierigkeit.

Der Gnostiker ist ein Mann des Gebetes. Er betet fortwährend und steigt so in der Gnosis von Stufe zu Stufe;[3] ihm wird alles gegeben, wenn er bittet;[4] ja Gott kommt wie bei Anna im Alten Testamente den Bitten des Gnostikers sogar zuvor,

---

[1] *ὡς γὰρ τέλειον φαμὲν ἰατρόν, καὶ τέλειον φιλόσοφον, οὕτως οἶμαι καὶ τέλειον γνωστικόν. ἀλλ' οὐδὲν τούτων, καίτοι μέγιστον ὄν, εἰς ὁμοιότητα θεοῦ παραλαμβάνεται. οὐ γὰρ καθάπερ οἱ Στωϊκοὶ ἀθέως πάνυ τὴν ἀρετὴν ἀνθρώπου λέγομεν καὶ θεοῦ· μή τι οὖν τέλειοι γίνεσθαι ὀφείλομεν, ὡς ὁ πατὴρ βούλεται, ἀδύνατον γὰρ καὶ ἀμήχανον, ὡς ὁ θεός ἐστιν, γένεσθαί τινα τέλειον. βούλεται δὲ ὁ πατὴρ ζῶντας ἡμᾶς κατὰ τὴν τοῦ εὐαγγελίου ὑπακοὴν ἀνεπιλήπτως τελείους γίγνεσθαι.* Str. VII. 14. p. 521, 524. Nach Plutarch, Stoic. Enant. 33, 2 lehrte Chrysippus, die Tugend Gottes und des Geschöpfes sei dieselbe, und durch die Tugend übertreffe die Gottheit die Geschöpfe nicht. Seneca lehrte, dafs der Weise sich nur durch die Zeit von Gott unterscheide. Vgl. Zeller III. 1. S. 143. Stöckl, Gesch. d. Ph. und unten bei der Tugend.

[2] Str. IV. 18; VII. 7; IV. 19. Basilake S. 48.

[3] *εὔχεται τοίνυν ὁ γν. καὶ κατὰ τὴν ἔννοιαν πᾶσαν τὴν ὥραν, δι' ἀγάπης οἰκειούμενος τῷ θεῷ. καὶ τὰ μὲν πρῶτα ἄφεσιν ἁμαρτιῶν αἰτήσεται. μετὰ δὲ τὸ μηκέτι ἁμαρτάνειν, ἐπὶ τὸ (τῷ) εὖ ποιεῖν δύνασθαι, καὶ πᾶσαν τὴν κατὰ τὸν κύριον δημιουργίαν τε καὶ οἰκονομίαν συνιέναι, ἵνα δὴ καθαρὸς τὴν καρδίαν γενόμενος, δι' ἐπιγνώσεως τῆς διὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον τὴν μακαρίαν θέαν μνηθῇ.* Str. VI. 12. p. 324.

[4] *ᾧ μόνῳ (γν.) ἡ αἴτησις κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ βούλησιν ἀπονενεμημένῳ γίνεται καὶ αἰτήσαντι καὶ ἐννοηθέντι. ὥσπερ γὰρ πᾶν, ὃ βούλεται, δύναται ὁ θεός, οὕτως πᾶν, ὃ ἂν αἰτήσῃ ὁ γν., λαμβάνει.* Str. VII. 7. p. 457.

wenn er auch seine Bitten nur gedacht hat.[1] Nach allen Seiten ist das Leben der Gnostiker vollständig auf Gott gerichtet, deshalb ist auch bei ihnen die vollkommenste Bethätigung der drei göttlichen Tugenden.[2] Und wegen des inneren Zusammenhanges, in dem alle Tugenden zueinander stehen, ist der Gnostiker, sobald er nur eine Tugend entsprechend besäfse, gleich auch mit allen geschmückt.[3] So wird er der wahre Christ und aller Gottseligkeit voll;[4] sein Gottesdienst besteht in seiner beständigen Sorge um die Seele und in fortwährender Bethätigung der Liebe.[5] Er benutzt seine Vernunft zur reichen Ausübung guter Werke.[6] Er sucht seinen engsten Anschlufs an die Kirche, denn es ist geistiger Ehebruch, in Bezug auf Gott oder die göttlichen Dinge anders zu denken als die Kirche; solche falsche Lehren sind dem wahren Gnostiker also fremd und unmöglich.[7] So enthält sich der Gnostiker auch gern der Fleischspeisen, um Fleisch und Fleischeslust zu zügeln.[8] Daher erhält auch jedes

[1] *τοῖς ἀναμαρτήτως καὶ γνωστικῶς βιοῦσιν ἐννοησαμένοις μόνον δίδωσιν (ὁ θεός). αὐτίκα τῇ Ἄννῃ ἐννοηθείσῃ μόνον τοῦ παιδὸς ἐδόθη σύλληψις τοῦ Σαμουήλ.* Str. VI. 12. p. 321.

[2] *ἡ ἀνθακολουθία τῶν τριῶν ἀρετῶν περὶ τὸν ἄνθρωπον εὑρίσκεται τὸν γνωστικόν, ἠθικῶς τε καὶ φυσικῶς, καὶ λογικῶς περὶ τὸ θεῖον πραγματευόμενον.* Str. IV. 26. p. 1373.

[3] *ἀντακολουθοῦσι ἀλλήλαις αἱ ἀρεταὶ . . ὁ μίαν ἔχων ἀρετὴν γνωστικῶς, πάσας ἔχει διὰ τὴν ἀντακολουθίαν.* Str. II. 18. p. 1020.

[4] *μόνον ὄντως εἶναι θεοσεβῆ τὸν γν. . . ὁ τῷ ὄντι χριστιανός.* Str. VII. 1. p. 401. *μόνον τὸν γν. ὅσιόν τε καὶ εὐσεβῆ θεοπρεπῶς τὸν τῷ ὄντι θεὸν θρησκεύοντα.* Str. VII. 1. p. 404. An letzter Stelle ist allerdings der Gedanke des Gnostikers auf alle wahren Christen ausgedehnt.

[5] *θεραπεία τοίνυν τοῦ θεοῦ ἡ συνεχὴς ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς τῷ γν. καὶ ἡ περὶ τὸ θεῖον αὐτοῦ κατὰ τὴν ἀδιάλειπτον ἀγάπην ἀσχολία.* Str. VII. 1. p. 404, 405. *εἰκότως τοίνυν τῇ μιᾷ ἕξει μένει τῇ ἀμεταβόλῳ γνωστικῶς ἀγαπῶν.* Str. VI. 9. p. 292.

[6] *ὁ γν. τῷ λογικῷ τὰς καλὰς πράξεις ἐπιτελεῖ.* Str. VI. 16. p. 361.

[7] *μοιχεία δ' ἐστίν, ἐάν τις καταλιπὼν τὴν ἐκκλησιαστικὴν καὶ ἀληθῆ γνῶσιν καὶ τὴν περὶ θεοῦ διάληψιν ἐπὶ τὴν μὴ προσήκουσαν ἔρχηται ψευδῆ δόξαν, ἤτοι θεοποιῶν τι τῶν γεν[ν]ητῶν, ἢ καὶ ἀνειδωλοποιῶν τι τῶν μὴ ὄντων εἰς ὑπέρβασιν μᾶλλον δὲ ἔκβασιν γνώσεως. ἀλλοτρία δὲ τοῦ γνωστικοῦ ἡ ψευδὴς δόξα, ὥσπερ ἡ ἀληθὴς οἰκεία τε καὶ σύζυγος.* Str. VI. 16. p. 377.

[8] *τάχ' ἄν τις τῶν γν. καὶ ἀσκήσεως χάριν σαρκοφαγίας ἀπόσχοιτο καὶ τοῦ μὴ σφριγᾶν περὶ τὰ ἀφροδίσια τὴν σάρκα.* Str. VII. 6. p. 448.

einzelne seiner Werke den sittlichen Vollwert; dem Gnostiker kann man so die sittliche Güte und Reife schlechthin zuschreiben im Gegensatze zu den Tugendwerken der minder Vollkommenen oder den Werken der Heiden.[1] Die höchste Stufe dieser Vollkommenheit ist ja die Nachahmung Gottes.[2]

Da Christus sein höchstes Tugendideal ist,[3] thut der Gnostiker das Gute rein seiner selbst willen;[4] immer handelt er aus den

---

[1] *πᾶσα πρᾶξις γνωστικοῦ μὲν κατόρθωμα, τοῦ δὲ ἁπλῶς πιστοῦ μέση πρᾶξις, μηδὲ μὴν κατ' ἐπίστασιν* (ratio) *κατορθουμένη. παντὸς δὲ τοῦ ἔμπολιν ἐθνικοῦ ἁμαρτητική.* = Abweichung vom Ziele trotz sonstiger Güte. Nicht jede Handlung der Heiden wird hier schlechthin als sündhaft hingestellt [vgl. oben S. 206 Anm. 4, 210 u. s. w.], sondern nur wenn sie die Gelegenheit, Gott zu erkennen und entsprechend zu verehren, leichtsinnig nicht benutzen. Die Heiden seien es selbst schuld, dafs sie den Glauben verloren, sie hätten auch den Glauben durch die Missionare wieder annehmen können, und haben es nicht gethan. So besteht in ihren Herzen eine bewufste Abneigung gegen die erkannte Wahrheit, welche durch einzelne Tugendakte nicht überbrückt werden kann. *οἱ μὲν δυνηθέντες οὐκ ἠθέλησαν πιστεῦσαι τῷ θεῷ. οἱ δὲ καὶ θελήσαντες οὐκ ἐξεπόνησαν περιγενέσθαι πιστοί. ναὶ μὴν κἀκεῖνοι οἱ ἀπὸ τῆς τῶν ἄστρων σεβήσεως μὴ ἐπαναδραμόντες ἐπὶ τὸν τούτων ποιητήν. ὁδὸς γὰρ ἦν αὕτη δοθεῖσα τοῖς ἔθνεσιν ἀνακύψαι πρὸς θεὸν διὰ τῆς τῶν ἄστρων θρησκείας κ. τ. λ.* Str. VI. p. 333, 336. *τοῦ δὲ γνωστικοῦ μετὰ τὴν ἄλλοις νομιζομένην τελείωσιν ἡ δικαιοσύνη εἰς ἐνέργειαν εὐποιίας προβαίνει . . τούτῳ ἡ τελείωσις ἐν ἀμεταβάλῳ ἕξει εὐποιίας καθ' ὁμοίωσιν τοῦ θεοῦ διαμένει.* Str. VI. 7. p. 281. Die Seele des Gnostikers betrachtet sich als verbannt im Leibe und behandelt ihn deshalb strenge: *ἡ τοῦ σοφοῦ τε καὶ γνωστικοῦ ψυχή, οἷον ἐπιξενουμένη τῷ σώματι, σεμνῶς αὐτῷ καὶ τιμητικῶς προσφέρεται, οὐ προσπαθῶς, ὅσον οὐδέπω.* Str. IV. 26. p. 1376. Über diesen philonischen Gedanken vgl. oben S. 50.

[2] *τὸ ὕστερον οὖν ὁ γν. ἐπὶ τέλει τῶν κατορθωμάτων μιμεῖται, τὸν κύριον, ἐφ' ὅσον ἐφικτὸν ἀνθρώποις, ποιότητα τινα κυριακὴν λαβῶν, εἰς ἐξομοίωσιν θεοῦ. οἱ δὲ μὴ ἐπιστάμενοι τὴν γνῶσιν οὐδὲ κανονίζειν δύνανται τὴν ἀλήθειαν.* Str. VI. 17. p. 381. Vgl. oben S. 154.

[3] *πάντα δὲ ὁμοῦ τέλειος οὐκ οἶδ' εἴ τις ἀνθρώπων ἔτι ἄνθρωπος ὤν, πλὴν μόνον ὁ δι' ἡμᾶς ἄνθρωπον ἐνδυσάμενος, καίτοι κατὰ νόμον ψιλόν.* Str. IV. 21. p. 1340. Vgl. oben S. 94.

[4] *μήτε διὰ δόξαν ἢ τὴν εὐκλειαν, μήτε διὰ μισθὸν, εἴτε παρὰ ἀνθρώπων, εἴτε ἐκ θεοῦ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν τοῦ κυρίου τὸν βίον ἐκτελοίη . . τούτῳ δὲ τέθνηκεν ἡ σάρξ. ζῇ δὲ αὐτὸς μόνος ἀφιερώσας τὸν τάφον εἰς ναὸν ἁγίου κυρίου, τὴν παλαιὰν ἁμαρτητικὴν ψυχὴν ἐπιστρέψας πρὸς θεόν. οὐκ ἐγκρατὴς οὗτος ἔτι, ἀλλ' ἐν ἕξει*

vollkommensten Motiven;[1] er geht also recht eigentlich ganz in Gott auf.[2] Die Thätigkeit des Willens überragt alle anderen Thätigkeiten und Kräfte, denn die vernünftigen Kräfte sind dem Willen zu Dienste. Beim Gnostiker ist alles im Einklang, und der einmal angenommenen Willensrichtung entspricht das ganze praktische Leben und die ganze Moral.[3] So ist der Gnostiker der Mann, der wirklich nach Gottes Bilde und Gleichnis geschaffen dasteht.[4] Er ist nicht nur den Engeln gleich zu achten,[5] sondern wird durch die beständige Liebe und Ausübung des Guten schliefslich ganz vergottet.[6] Er ist teilhaftig des göttlichen Willens,

---

γέγονεν ἀπαθείας. σχῆμα θεῖον ἐπενδύσασθαι ἀναμένων. Str. IV. 22. p. 1348.

[1] *τὸ αὐτὸ γοῦν ἔργον διαφορὰν ἴσχει, ἢ διὰ φόβον γινόμενον, ἢ δι' ἀγάπην τελεσθέν, καὶ ἤτοι διὰ πίστεως ἢ καὶ γνωστικῶς ἐνεργούμενον. εἰκότως γοῦν καὶ τὰ τούτων διάφορα τῷ μὲν γνωστικῷ ἡτοίμαστει, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν κ. τ. λ.* Str. IV. 18. p. 1321. *μόνη δ' ἡ δι' ἀγάπην εὐποϊία, ἢ δι' αὐτὸ τὸ καλὸν αἱρετὴ τῷ γνωστικῷ . . . αἴτημα διδάσκων (κύριος) τὸ βασιλικώτατον αἰτεῖσθαι, τὴν τῶν ἀνθρώπων σωτηρίαν ἀμισθί, ἵνα δὴ ἡμεῖς κληρονομήσωμεν καὶ κτησώμεθα τὸν κύριον κ. τ. λ.* Str. IV. 22. p. 1345.

[2] *ὅταν τοίνυν ἐνδιατρίψῃ τῇ θεωρίᾳ, τῷ θεῷ καθαρῶς ὁμιλῶν, ὁ γνωστικῶς μετέχων τῆς ἁγίας ποιότητος, προσεχέστερον ἐν ἕξει γίνεται ταυτότητος ἀπαθοῦς* (in habitu impatibilis identitatis, ein stoischer Ausdruck) *ὡς μηκέτι ἐπιστήμην ἔχειν καὶ γνῶσιν κεκτῆσθαι ἐπιστήμην δὲ εἶναι καὶ γνῶσιν.* Str. IV. 6. p. 1252.

[3] *προηγεῖται τοίνυν πάντων τὸ βούλεσθαι. αἱ γὰρ λογικαὶ δυνάμεις τοῦ βούλεσθαι διάκονοι πεφύκασιν. τοῦ γνωστικοῦ δὲ καὶ ἡ βούλησις καὶ ἡ κρίσις καὶ ἡ ἄσκησις ἡ αὐτή. εἰ γὰρ αἱ αὐταὶ προθέσεις, τὰ αὐτὰ καὶ τὰ δόγματα καὶ αἱ κρίσεις, ἵνα δὴ ὦσιν αὐτῷ καὶ οἱ λόγοι, καὶ ὁ βίος, καὶ ὁ τρόπος ἀκόλουθοι τῇ ἐνστάσει.* Str. II. 18. p. 1016.

[4] *οὗτός ἐστιν ὁ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ὁ γνωστικός, ὁ μιμούμενος τὸν θεὸν καθόσον οἷόν τε, μηδὲν παραλιπῶν τῶν εἰς τὴν ἐνδεχομένην ὁμοίωσιν.* Str. II. 19. p. 1040. Vgl. oben S. 154, 291 Anm. 2.

[5] *μετριοπαθήσας καὶ εἰς ἀπάθειαν μελετήσας, αὐξήσας τε εἰς εὐποιίαν γνωστικῆς τελειότητος, ἰσάγγελος μὲν ἐνταῦθα.* Str. VI. 13. p. 325, 328.

[6] *τούτῳ δυνατὸν τῷ τρόπῳ τὸν γνωστικὸν ἤδη γενέσθαι θεόν.* Str. IV. 23. p. 1360. Der Herausgeber (M. VIII. p. 233 n. 39) hat eine ganze Menge ähnlicher Stellen aus Cl. gesammelt, wo von Vergottung die Rede ist; jeder pantheistische Gedanke ist vollständig ausgeschlossen.

den Engeln gleich und betet Gott mit den Engeln an.[1] So hat er hier auf Erden schon immer eine überirdische Freude.[2] Ganz natürlich, er braucht nichts zu fürchten, die Tugend ist ihm ja zur Natur geworden.[3] So ist sein Wandel ein heiliger, göttlicher; der Gnostiker trägt Gott in seinem Herzen und wird von ihm getragen.[4] Nach dem Worte des Apostels ist er ein Schüler des heiligen Geistes.[5]

Bei aller Vollkommenheit strebt der Gnostiker doch danach, den Menschen verborgen zu bleiben, Gott ist ja doch sein Wirken bekannt genug.[6] Er ist der geistig gesunde und starke Mann, dem Athleten gleich an Gewandtheit und Kraft. Seine Seele ist ein irdisches Abbild der göttlichen Kraft und Macht.[7] Menschen

---

[1] *οὐ μόνον θαυμάζων τὰς τοῦ κυρίου ἐντολάς, ἀλλ' ὡς ἔπος εἰπεῖν, δι' αὐτῆς τῆς γνώσεως μέτοχος ὢν τῆς θείας βουλήσεως . . . ὁ δὲ καὶ μετ' ἀγγέλων εὔχεται, ὡς ἂν ἤδη καὶ ἰσάγγελος, οὐδὲ ἔξω ποτὲ τῆς ἁγίας φρουρᾶς γίνεται, κἂν μόνος εὔχηται τὸν τῶν ἁγίων [ἀγγέλων] χορὸν συνιστάμενον ἔχει.* Str. VII. 12. p. 508; VII. 14. p. 517.

[2] *ἀναμάρτητος μὲν μένει, ἐγκρατὴς δὲ γίνεται καὶ μετὰ τῶν ὁμοίων διάγει τῷ πνεύματι ἐν τοῖς χοροῖς τῶν ἁγίων, κἂν ἐπὶ γῆς ἔτι κατέχηται. οὗτος δι' ὅλης ἡμέρας καὶ νυκτὸς λέγων καὶ ποιῶν τὰ προστάγματα τοῦ κυρίου, ὑπερευφραίνεται, οὐ πρωίας μόνον ἀναστὰς καὶ μέσον ἡμέρας ἀλλὰ καὶ περιπατῶν κ. τ. λ.* Str. VII. 12. p. 512.

[3] *τῷ ἄρα ἀναπόβλητον τὴν ἀρετὴν ἀσκήσει γνωστικῇ πεποιημένῳ φυσιοῦται ἡ ἕξις.* Alle Güter besitzt er der Potenz, wenn auch nicht der Zahl nach; letzteres angenommen, gäbe es ja keine sittliche Bethätigung und Vervollkommnung mehr: *πάντα ἔχει τὰ ἀγαθὰ ὁ γν. ἡμῖν κατὰ τὴν δύναμιν, οὐδέπω δὲ καὶ κατὰ τὸν ἀριθμόν. ἐπεὶ κἂν ἀμετάθετος ἦν κατὰ τὰς ὀφειλομένας ἐνθέους προκοπάς τε καὶ διοικήσεις.* Str. VII. 7. p. 468.

[4] *θεῖος ἄρα ὁ γν., καὶ ἤδη ἅγιος θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος.* Str. VII. 13. p. 513.

[5] *πνευματικὸν γὰρ καὶ γνωστικὸν οἶδε τοῦ ἁγίου πνεύματος μαθητήν.* Str. V. 4. p. 44. Je mehr einer Gnostiker ist, um so näher ist ihm der Geist der Erleuchtung: *ὅσῳ τίς δικαιοπραγῶν γνωστικώτερος γίνεται, προσεχέστερον τούτῳ τὸ πνεῦμα τὸ φωτεινόν.* Str. IV. 17. p. 1316.

[6] *ὁ δὲ καὶ πράσσων τὰ ἄριστα λανθάνειν βούλεται τοὺς ἀνθρώπους, τὸν κύριον ἅμα καὶ ἑαυτὸν πείθων, ὅτι κατὰ τὰς ἐντολὰς βιοῖ.* Str. VII. 12. p. 508.

[7] *ἔστιν οὖν ἐν πάσῃ περιστάσει ἐῤῥωμένη τοῦ γνωστικοῦ ἡ ψυχὴ οἷον ἀθλητοῦ τὸ σῶμα ἐν ἄκρᾳ εὐεξίᾳ καὶ ῥώμῃ καθεστηκυῖα . . . ἐπίγειος εἰκὼν θείας δυνάμεος ἡ γνωστικὴ ψυχή, τελείᾳ ἀρετῇ κεκοσμημένη . . .*

von so hoher Vollkommenheit, die von der Lust nicht mehr überwunden werden, verachten Krankheit, Schande, Armut und alle solche Übel. Sie sind die Idealmenschen.[1] Alle irdischen Dinge brauchen sie nur nach dem Willen Gottes.[2] Wenn der Gnostiker irgend ein irdisches, weltliches Amt übernimmt, erfüllt er es pflichtgetreu.[3] Während alle anderen Knaben genannt werden können, sind sie in der Liebe Gottes zu Männern herangereift.[4] Die Liebe macht sie Gott gegenüber zu Freunden und Söhnen, die wahre Sohnschaft ist der Adel der Gnosis.[5] Diesen Adel kann jeder sich erwerben, denn für die gnostische Vollkommenheit an Leib und Seele ist es gleich, welchem Stande oder welcher Nation und Familie der Gnostiker angehört. Auch die Sklaven und Niedrigen dieser Welt sind von dieser Vollkommenheit nicht ausgeschlossen.[6] Sie können alle Gnostiker werden, arbeiten im Weinberge des Herrn, säen, pflanzen, begiefsen als Diener des himmlischen Gärtners;[7] sie

---

τοῦτο τὸ κάλλος τῆς ψυχῆς νεὼς γίνεται τοῦ ἁγίου πνεύματος. Str. VII. 11. p. 489.

[1] *ἀήττητος ἡδονῇ γενόμενος καὶ τῶν ἀλόγων ἐπιθυμιῶν κύριος . . . . οὗτος ὁ τῷ ὄντι ἀγαθὸς ἀνὴρ, ὁ ἔξω τῶν παθῶν κατὰ τὴν ἕξιν ἢ διάθεσιν τῆς ἐναρέτου ψυχῆς ὑπερβὰς ὅλον τὸν ἐμπαθῆ βίον.* Str. VII. 11. p. 489.

[2] *χρώμενος τοῖς κτιστοῖς, ὁπότ' ἂν ἐρεῖ λόγος, εἰς ὅσον ἐρεῖ, κατὰ τὴν ἐπὶ τὸν κτίσαντα εὐχαριστίαν, καὶ τῆς ἀπολαύσεως κύριος καθίσταται. οὐ μνησικακεῖ ποτε, οὐ χαλεπαίνει οὐδενί, κἂν μίσους ἄξιος τυγχάνῃ ἐφ' οἷς διαπράττεται.* Str. VII. 11. p. 485.

[3] *κἂν εἰς ἀρχὴν καταστάίη ποτε, καθάπερ ὁ Μωϋσῆς, ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ἀρχομένων ἡγήσεται.* Str. VII. 3. p. 420.

[4] *. . . ἄνδρες ἐν ἀγάπῃ τῇ πρὸς τὸν θεὸν καθάπερ ὁ γνωστικός.* Str. VII. 11. p. 493; IV. 23. p. 1357.

[5] *φίλον ὁμοῦ καὶ υἱὸν τὸν γν. ἀπεργάζεται . . . ὁ γν. τοῦ ἐνὸς ὄντος θεοῦ ἀγαπητικὸς ὑπάρχων, τέλειος ὄντως ἀνὴρ καὶ φίλος τοῦ θεοῦ, ἐν υἱοῦ καταλεγεὶς τάξει. ταυτὶ γὰρ ὀνόματα εὐγενείας καὶ γνώσεως καὶ τελειότητος κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ ἐποπτείαν.* Str. VII. 11. p. 496.

[6] *κἂν οἰκέτης ᾖ, κἂν πολέμιος νόμῳ γενόμενος, κἂν ὁστισοῦν, ἴσος καὶ ὅμοιος εὑρίσκεται.* Str. VII. 12. p. 496.

[7] *ἐργάζεται τοίνυν ὁ γν. ἐν τῷ τοῦ κυρίου ἀμπελῶνι, φυτεύων, κλαδεύων, ἀρδεύων, θεῖος ὄντως ὑπάρχων τῶν εἰς πίστιν καταπεφυτευομένων γεωργός.* Str. VII. 12. p. 501.

besitzen nach dem Hinscheiden der Apostel deren Stelle, recht lebend, scharf erkennend, den Nächsten liebend, Berge versetzend.[1] Besonders in der Nächstenliebe sind sie grofs: Sie fühlen den Schmerz des Nächsten wie den eigenen und entfalten auf Kosten ihrer eigenen Bequemlichkeit eine ausgedehnte Wohlthätigkeit.[2] Das Heil des Nächsten betrachtet der Gnostiker als seinen eigenen Vorteil und verdient deshalb wieder ein Abbild Gottes genannt zu werden.[3] So zeigt er in der Nächstenliebe zugleich die nötige Selbstliebe: Er stattet sich nämlich zunächst selbst mit Tugenden aus, um zur Gottähnlichkeit zu gelangen; ebenso aber sorgt er auch für den Nächsten, um diesen zu demselben Ziele zu führen.[4] Unrecht und Beleidigung vergifst er gern und betet für seine Feinde.[5]

Das Gebet des Gnostikers.

Gebet ist eine Hauptstärke unseres Gnostikers. Wie der Gesunde die fortwährende Gesundheit, der zur Erkenntnis kommende Heide den Glauben, der angehende Gnostiker die Liebe sich erfleht, so fleht der vollendete Gnostiker fortwährend um Erhöhung seiner Liebe und Gnosis.[6] So bittet er zwar um Gnade, aber er bleibt dabei dann nicht unthätig, sondern arbeitet selbst

---

[1] *ὁ γν. οὗτος τὴν ἀποστολικὴν ἀπουσίαν ἀνταναπληροῦ, βιοὺς ὀρθῶς, γιγνώσκων ἀκριβῶς, ὠφελῶν τοὺς ἐπιτηδείους, τὰ ὄρη μεθιστὰς τῶν πλησίον καὶ τὰς τῆς ψυχῆς αὐτῶν ἀνομαλίας ἀποβάλλων.* Str. VII. 12. p. 505.

[2] *ἡγεῖται γ' οὖν τὸν ἀλγηδόνα ἐκείνου ἴδιον ἄλγημα. κἂν ἐκ τῆς ἑαυτοῦ ἐνδείας παρεχόμενος δι' εὐποιίαν πάθῃ τι δύσκολον, οὐ δυσχεραίνει ἐπὶ τούτῳ, προσαύξει δὲ ἔτι μᾶλλον τὴν εὐεργεσίαν.* Str. VII. 12. p. 508.

[3] *ὁ γν. ἰδίαν σωτηρίαν ἡγούμενος τὴν τῶν πέλας ὠφέλειαν. ἄγαλμα ἔμψυχον εἰκότως ἂν τοῦ κυρίου λέγοιτο.* Str. VII. 9. p. 475.

[4] *ἑαυτὸν κτίζει καὶ δημιουργεῖ πρὸς δὲ καὶ τοὺς ἐπαϊόντας αὐτοῦ κοσμεῖ ἐξομοιούμενος θεῷ ὁ γν. τῷ φύσει τὸ ἀπαθὲς κεκτημένῳ το ἐξ ἀσκήσεως εἰς ἀπάθειαν συνεσταλμένον, ὡς ἔνι μάλιστα ἐξομοιῶν. καὶ ταῦτα ἀπερισπάστως προσομιλῶν τε καὶ συνὼν τῷ κυρίῳ.* Str. VII. 3. p. 417. *εὐσεβὴς ἄρα ὁ γν. ὁ πρῶτον ἑαυτοῦ ἐπιμελόμενος, ἔπειτα τῶν πλησίον, ἵν' ὡς ἄριστοι γενώμεθα.* Str. VII. 3. p. 420.

[5] *οὐ γὰρ ἐπὶ τοῦ ἀδικεῖσθαι μᾶλλον ἢ ἀδικεῖν ἵστησι τὸν γνωστικὸν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀμνησίκακον εἶναι διδάσκει, μηδὲ εὔχεσθαι κατὰ τοῦ ἀδικήσαντος ἐπιτρέπων κ. τ. λ.* Str. VII. 14. p. 517.

[6] *. . καὶ ὁ μὲν ἐξ ἐθνῶν ἐπιστρέφων τὴν πίστιν, ὁ δὲ εἰς γνῶσιν ἐπαναβαίνων τῆς ἀγάπης τὴν τελειότητα αἰτήσεται. κορυφαῖος δ' ἤδη ὁ γν. θεωρίαν εὔχεται αὔξειν τε καὶ παραμένειν καθάπερ ὁ κοινὸς ἄνθρωπος τὸ συνεχὲς ὑγιαίνειν.* Str. VII. 7. p. 465.

zur Erhaltung der Tugend mit.[1] Er bleibt dabei Gott sein ganzes Leben dankbar.[2] Wenn sonstige fromme Christen sich gewisse Gebetsstunden gewählt haben, so betet der Gnostiker sein ganzes Leben hindurch.[3] Er lebt so beständig in dem Gedanken an Gottes Gegenwart, der ihn von allem Bösen abhält. Dieser Gedanke beherrscht ja überhaupt jeden Christen, wo er sich auch befinde, und welche Beschäftigung er auch gerade habe; um so mehr daher den Gnostiker. In diesem Gedanken vereinigt sich beim Gnostiker vollends der höchste sittliche Ernst und eine gottgefällige Lebensfreude.[4] So ist sein ganzes Leben eine heilige Festfeier und ein beständiges Gebet. Vor der Mahlzeit, während derselben, vor dem Schlafengehen und zur Nacht, beständig Gebet, Psalmen und Hymnen. Hierdurch einigt er sich den himmlischen Chören (*ἑαυτὸν ἑνοποιεῖ τῷ θείῳ χόρῳ*), beständig betend und betrachtend. Gern teilt er auch anderen von seiner Lehre und Weisheit wie von seiner irdischen Habe mit. Er bedient sich bei allen seinen Bitten nicht eines üppigen Wortschwalles, hat er doch von Gott selbst beten gelernt. Er betet zwar an allen Orten, aber nicht um gesehen zu werden. Ja beim Spazierengehen, während der Unterhaltung, bei der Ruhe und Lesung, kurz bei allen Beschäftigungen, nichts thut er zum blofsen Vergnügen. Immer hat er einen höheren heiligen Zweck.[5] Dabei weifs er doch in seinem Umgange mit den Menschen, wie, wo und wann er reden mufs.[6] Er gleicht den gottgeweihten Jung-

---

[1] *ναὶ μὴν μηδὲ ἀποπεσεῖν ποτε τῆς ἀρετῆς αἰτήσεται, συνεργῶν μάλιστα πρὸς τὸ ἄπτωτος διαγενέσθαι.* Str. VII. 7. p. 465. *ταύτην κτήσεται τὴν ὑπομονὴν ὁ γν., ᾗ γνωστικός. εὐλογήσει πειραζόμενος, ὡς ὁ γενναῖος Ἰώβ, ὡς Ἰωνᾶς, εὔξεται καταπινόμενος ὑπὸ κήτους, καὶ ἡ πίστις αὐτὸν ἀποκαταστήσει Νενευίταις προφητεύοντα.* Str. II. 20. p. 1048.

[2] *χάριν ὁμολογεῖ τῆς γνώσεως τῆς πολιτείας.* Str. VII. 7. p. 449.

[3] *εἰ δέ τινες καὶ ὥρας τακτὰς ἀπονέμουσιν εὐχῇ, ὡς τρίτην φέρε καὶ ἕκτην καὶ ἐννάτην, ἀλλ' οὖν γε ὁ γν. παρὰ ὅλον εὔχεται τὸν βίον δι' εὐχῆς συνεῖναι σπεύδων θεῷ.* Str. VII. 7. p. 456.

[4] Str. VII. 7. p. 452.

[5] Str. VII. 7. p. 469.

[6] *γνωστικοῦ ἄρα καὶ τὸ εἰδέναι χρῆσθαι τῷ λόγῳ καὶ ὁπότε, καὶ ὅπως, καὶ πρὸς οὕστινας.* Str. VI. 15. p. 341.

frauen im Evangelium, die auf die Ankunft des Bräutigams warten.[1]

Der Gnostiker in seinem Verhältnis zu den irdischen Dingen.

An einem Ruhepunkte seiner Stromata sagt Clemens, er habe bisher ein Bild des Gnostikers im Umrisse gezeichnet und seine geistige Gröfse und Schönheit flüchtig angedeutet. Er würde sein Verhältnis zur Welt und seine Betrachtung der irdischen Dinge später beschreiben, wo er vom Anfange der Welt rede.[2] Er ist zwar nicht eigens zur Behandlung dieser beiden Punkte gekommen, gleichwohl wird man schon aus der bisherigen Beschreibung des Gnostikers sich ein ziemlich genaues Bild von ihm machen können. Drei Stücke, sagt Clemens, gehören zur gnostischen Vollkommenheit, Erkenntnis der Dinge, Lebensweise nach dem Logos und Fähigkeit, von seiner Vollkommenheit auch anderen mitzuteilen. Wenn von diesen drei Stücken eines fehlt, hinkt die Gnosis.[3] Clemens hat offenbar hier nicht so sehr den durch die Gnade mit herbeigeführten Zustand der höheren Erkenntnis, als vielmehr ein rein menschliches Streben und eigene höhere Vollkommenheit im Auge.

Der Gnostiker und die Wissenschaft.

Nach dieser Seite bewegen sich auch die Vorschriften, die Clemens für die Erlangung der Gnosis angibt. Der Gnostiker mufs ja ein gelehrter Mann sein.[4] So darf er die rein weltlichen

---

[1] *αὗται δὲ εἰσὶν αἱ γνωστικαὶ ψυχαί, ἃς ἀπείκασε τὸ εὐαγγέλιον ταῖς ἡγιασμέναις παρθένοις ταῖς προσδεχομέναις τὸν κύριον.* Str. VII. 12. p. 500.

[2] *καθάπερ οὖν ἀνδριάντα ἀποπλασάμενοι τοῦ γνωστικοῦ, ἤδη μὲν ἐπεδείξαμεν ὅς ἐστι, μέγεθός τε καὶ κάλλος ἤθους αὐτοῦ, ὡς ἐν ὑπογραφῇ δηλώσαντες. ὁποῖος γὰρ κατὰ τὴν θεωρίαν ἐν τοῖς φυσικοῖς, μετὰ ταῦτα δηλωθήσεται, ἐπὰν περὶ γενέσεως κόσμου διαλαμβάνειν ἀρξώμεθα.* Str. VI. 8. p. 401.

[3] *καί μοι καταφαίνεται τρία εἶναι τῆς γνωστικῆς δυνάμεως ἀποτελέσματα, τὸ γινώσκειν τὰ πράγματα, δεύτερον τὸ ἐπιτελεῖν, ὅτι ἂν ὁ λόγος ὑπαγορεύῃ, καὶ τρίτον τὸ παραδιδόναι δύνασθαι θεωπρεπῶς τὰ παρὰ τῇ ἀληθείᾳ ἐπικεκρυμμένα.* Str. VII. 1. p. 405, 408. Ganz denselben Sinn hat folgende Stelle: *τριῶν τοίνυν τούτων ἀντέχεται ὁ ἡμεδαπὸς φιλόσοφος. πρῶτον μὲν τῆς θεωρίας, δεύτερον δὲ τῆς τῶν ἐντολῶν ἐπιτελέσεως, τρίτον ἀνδρῶν ἀγαθῶν κατασκευῆς. ἃ δὴ συνελθόντα τὸν γνωστικὸν ἐπιτελεῖ. ὅ τι δ' ἂν ἐνδέῃ τούτων, χωλεύει τὰ τῆς γνώσεως.* Str. II. 10. p. 981. Vgl. oben S. 210.

[4] *πολυμαθῆ εἶναι χρὴ τὸν γνωστικόν.* Str. VI. 8. p. 285. *ὁ δὲ*

Wissenschaften durchaus nicht verschmähen; er zieht sie im Gegenteil an sich heran, soweit sie ihm zur Gnosis förderlich sind. So studiert er an der Musik die Proportion in den gut komponierten Stücken; in der Arithmetik das Zunehmen und Abnehmen der Zahlen, die Bezeichnungen der Zahlen untereinander, und wie die meisten Dinge dem Verhältnis der Zahlen unterworfen sind. Ähnlich betreibt er Geometrie, Astronomie, Dialektik, und was ihm sonst nötig und nützlich scheint. Zu betonen ist hierbei freilich, dafs er diese Sachen nicht ihrer selbst wegen erlernt, sondern weil die Not und Umstände es erheischen; denn einesteils fördert ihn dieses Studium in seiner eigenen Vollkommenheit, anderseits ist es auch gut zur Abwehr der Häretiker.[1] Seiner eigenen Neigung nach strebt der Gnostiker immer nach der höchsten Wahrheit und schwebt immer in der Betrachtung derselben. Zur Erholung und Abspannung befafst er sich auch mit den niederen und gewöhnlichen Wahrheiten und Dingen, besonders der Philosophie, benutzt sie aber nur als Mittel zur Erlangung höherer christlicher Wahrheit.[2] Daher macht er wunderbare Fortschritte in der göttlichen Wissenschaft. Er versteht und erklärt die dunkeln Stellen der heiligen Schrift.[3]

τῆς παντοδαπῆς σοφίας ἔμπειρος οὗτος ὁ κυρίως ἂν εἴη γνωστικός. Str. I. 13. p. 757.

[1] προηγουμένη αὐτῷ ἡ γνῶσις. κατ' ἐπακολούθημα τοίνυν καὶ τοῖς εἰς γνῶσιν γυμνάζουσιν αὐτὸν προσανάκειται, παρ' ἑκάστου μαθήματος τὸ πρόσφορον τῇ ἀληθείᾳ λαμβάνων. τῆς μὲν οὖν μουσικῆς τὴν ἐν τοῖς ἡρμοσμένοις ἀναλογίαν διώκων, ἐν δὲ τῇ ἀριθμητικῇ τὰς αὐξήσεις καὶ μειώσεις τῶν ἀριθμῶν παρασημειούμενος, καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους σχέσεις, καὶ ὡς τὰ πλεῖστα ἀναλογίᾳ τινὶ ἀριθμῶν ὑποπέπτωκε. τὴν γεωμετρικὴν . . . ἔκ τε τῆς ἀστρονομίας . . . διαλεκτικῇ . . . οὐκ ἀπολειφθήσεται τοίνυν τῶν προκοπτόντων περὶ τὰς μαθήσεις τὰς ἐγκυκλίους καὶ τὴν Ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν. ἀλλ' οὐ κατὰ τὸν προηγούμενον λόγον (primarie ac sui gratia) τὸν δὲ ἀναγκαῖον, καὶ δεύτερον, καὶ περιστατικόν. Str. VI. 10. p. 300, 301, 304. Über den sonstigen Wert der Künste vgl. Str. VI. 11. p. 312, 313.

[2] ὁ γν. δ' ἡμῖν ἐν τοῖς κυριωτάτοις ἀεί ποτε διατρίβει. εἰ δέ που σχολὴ καὶ ἀνέσεως καιρὸς, ἀπὸ τῶν προηγουμένων ἀντὶ τῆς ἄλλης ῥᾳθυμίας καὶ τῆς Ἑλληνικῆς ἐφάπτεται φιλοσοφίας, οἷον τρωγάλιόν τι ἐπὶ τῷ δείπνῳ παροψώμενος. Str. VI. 18. p. 391.

[3] μόνον δύνασθαι τὸν γν. τὰ ἐπικεκρυμμένως πρὸς τοῦ πνεύματος εἰρημένα, νοήσειν τε καὶ διασαφήσειν. . . ἐπικεκρυμμένους τοὺς ἁγίους

Er versteht, was die ungelehrten Menschen nicht verstehen können;[1] so schaut er durch den gnostischen Glauben, was allen anderen unbekannt bleibt, und durch seine Liebe ist das Zukünftige ihm schon zugegen.[2]

Die Gnosis und die Seligkeit.

Da so die Gnosis in allem und für alles genügt und alles vollständig ersetzt,[3] so wagt Clemens ganz offenherzig die Behauptung, wenn man, was natürlich unmöglich ist, die Gnosis und ewige Seligkeit trennen wollte und dem Gnostiker die Wahl überliefse, welches von beiden Gütern er vorziehe, so würde er unzweifelhaft die Gnosis wählen, denn diese ist ihrer selbst wegen erstrebenswert und trägt die höchsten Güter in sich selbst.[4] Wenn so Clemens die Gnosis ganz frei von allem Interesse darstellt, so hatte er wohl hierin einige Vorgänger, namentlich aber Plato, der seinem *δίκαιος* ähnlich hohe Gesinnungen beilegt.[5] Aber freudig hervorzuheben ist, dafs Clemens die höhere theoretische und praktische Vollkommenheit nicht so eng und eigensüchtig

---

λόγους εἶναι, καὶ δὴ τοῖς μὲν γνωστικοῖς διειδεῖς καὶ τηλαυγεῖς. Str. VI. 15. p. 340. Der Gnostiker wird alt in der Lehre der hl. Schriften und Überlieferung: *ὁ γν. ἄρα ἡμῖν μόνος ἐν αὐταῖς καταγηράσας ταῖς γραφαῖς τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σώζων ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων, κατὰ τὸ Εὐαγγέλιον ὀρθότατα βιοῖ . . ὁ βίος γὰρ οἶμαι τοῦ γν. οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ἔργα καὶ λόγοι τῇ τοῦ κυρίου ἀκόλουθοι παραδόσει.* Str. VII. 16. p. 544.

[1] *σφάλλεται μὲν ὁ ἄπειρος καὶ ἀμαθής. καταλαμβάνει δὲ ὁ γνωστικός.* Str. V. 9. p. 88. *ὁ γν. τὰ δοκοῦντα ἀκατάληπτα εἶναι τοῖς ἄλλοις αὐτὸς καταλαμβάνει. πιστεύσας, ὅτι οὐδὲν ἀκατάλεπτον τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, ὅθεν οὐδὲ ἀδίδακτον.* Str. VI. 8. p. 292.

[2] *ἀπειληφὼς διὰ πίστεως γνωστικῆς ὃ τοῖς ἄλλοις ἄδηλον. κἄστιν αὐτῷ δι' ἀγάπην ἐνεστὼς ἤδη τὸ μέλλον.* Str. VI. 9. p. 297.

[3] *ἀπόχρη δ' αὐτῷ αἰτία τῆς θεωρίας ἡ γνῶσις αὐτή. τολμήσας γὰρ εἴποιμ' ἄν, οὐ διὰ τὸ σώζεσθαι βούλεσθαι τὴν γνῶσιν αἱρήσεται ὁ δι' αὐτὴν τὴν θείαν ἐπιστήμην μεθέπων τὴν γνῶσιν.* Str. IV. 22. p. 1345.

[4] *εἰ γοῦν τις καθ' ὑπόθεσιν προθείη τῷ γνωστικῷ, πότερον ἑλέσθαι βούλοιτο τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ, ἢ τὴν σωτηρίαν τὴν αἰώνιον. εἴη δὲ ταῦτα κεχωρισμένα, παντὸς μᾶλλον ἐν ταυτότητι ὄντα, οὐδὲ καθοτιοῦν διστάσας, ἕλοιτ' ἄν τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ, δι' αὐτὴν αἱρετὴν κρίνας εἶναι τὴν ἐπανβεβηκυῖαν τῆς πίστεως δι' ἀγάπην εἰς γνῶσιν ἰδιότητα.* Str. IV. 22. p. 1345, 1348.

[5] Vgl. Basilake S. 12.

abgrenzt, wie das die Philosophen vor ihm, namentlich die Stoiker gethan haben. Er erklärt vielmehr ausdrücklich, dafs Tugend und Gnosis allen, auch den Ärmsten und weltlich Ungebildetsten, zugänglich und möglich sei, und selbst für diejenigen, die trotz der gegebenen Möglichkeit, eine höhere Vollkommenheit zu erlangen, sich doch mit der niederen Stufe begnügen, hat er keinen lieblosen Tadel, sondern weifs auch grofsherzig den sittlichen Wert der Pistiker anzuerkennen und zu verteidigen.[1]

Das thätige und beschauliche Leben.

Nach Clemens ist also das gnostische Leben sowohl nach der theoretischen Seite wie nach der praktischen aufs höchste vervollkommnet.[2] Clemens übernimmt hierdurch (und geradeso auch Origenes) die von Aristoteles zuerst geäufserte Ansicht von den zweifachen Lebensständen, an die auch manche Äufserungen Platos anklingen.[3] Es gibt also, lehrt Clemens, zwei Wege zum Heile, die Handlung und Beschauung. Die Beschauung deckt sich natürlich mit der Gnosis, da ja alles, was irgendwie vollkommen ist, bei Clemens in der Gnosis gesucht werden mufs.[4] Was gibt es denn auch Vollkommeneres als so ein beschauliches Leben, bei welchem man in fortwährender Betrachtung lebt.[5] Wenn

---

[1] Die Behauptung Merks S. 75: Cl. „polemisiert gegen die Glaubenschristen", ist falsch. Wohl verlangt Cl. einen lebendigen, thatkräftigen Glauben, der den Satzungen des Evangeliums gemäfs ins Leben übergeht und sich in guten Werken bethätigt. Vgl. auch gegen Merk Basilake S. 31.

[2] *τέλος οἶμαι τοῦ γνωστικοῦ τό γε ἐνταῦθα διττόν. ἐφ' ὧν μὲν ἡ θεωρία ἡ ἐπιστημονική. ἐφ' ὧν δὲ ἡ πρᾶξις.* Str. VII. 16. p. 541; II. 10. p. 984.

[3] Über Aristoteles vgl. Capitaine S. 122. Plato befiehlt in seinem Werke vom Gesetz, zu dem einen Gott aufzublicken und was gut ist zu thun (*πρὸς ἕνα θεὸν ἀφορᾶν, καὶ δικαιοπραγεῖν*). Derselbe unterscheidet zwei Arten Politiker. Politiker ganz eigentlich ist der Urheber aller Dinge, aber auch diejenigen, die zu ihm aufblicken, das aktive Leben wählen und der Betrachtung sich hingeben, nennt er Politiker: *τούς τε εἰς αὐτὸν ἀφορῶντας καὶ βιοῦντας ἐνεργῶς καὶ δικαίως σὺν καὶ τῇ θεωρίᾳ κ. τ. λ.* Str. I. 25. p. 912, 913.

[4] *τῶν ἀπαγόντων εἰς τὴν τελείωσιν τῆς σωτηρίας ὁδοὶ εὑρίσκονται δύο, ἔργα καὶ γνῶσις.* Str. IV. 6. p. 1249.

[5] *τὸ δὴ αεἰ νοεῖν οὐσία τοῦ γινώσκοντος, κατὰ ἀνάκρασιν ἀδιάστατον γενομένη, καὶ ἀΐδιος θεωρία, ζῶσα ὑπόστασις μένει.* Str. IV. 22. p. 1345. *ἀπόχρη αὐτῷ αἰτία τῆς θεωρίας ἡ γνῶσις.* Dem Gnostiker genügt die Beschauung. Str. IV. 22. p. 1345.

Clemens sonst von einer natürlichen Betrachtung spricht, die sich um das Sinnenfällige bewege, so ist hier natürlich an die Betrachtung der übernatürlichen göttlichen Wahrheiten zu denken.[1] Auf dieses Theoretische baut sich nun das Praktische auf, oder vielmehr es fliefst das thätige Leben aus dem beschaulichen hervor. Doch müssen die Handlungen mit der Regel, die wir durch die Kontemplation bekommen haben, übereinstimmen, denn das Handeln setzt das Beschauen voraus.[2]

5. Die Lehre von der Sünde, Sündenvergebung und Tugend.

Bei der Betonung, die die griechischen Väter den Gnostikern gegenüber auf die menschliche Freiheit legen, ist bei ihnen der Begriff des Bösen und der Sünde von vornherein schon richtig anzunehmen; gröfsere Schwierigkeiten dagegen machte ihnen der Gedanke der Erbsünde, die sie einesteils durchaus, wenn blofs schon aus der Lehre und Praxis der Kirche, annehmen mufsten, anderseits aber meistens mit ihren Freiheitsbegriffen schlecht vereinbaren konnten. „Als Inhalt des Gesamtbewufstseins der griechischen Kirche“ stellt sich wohl heraus: „Die Betonung eines Standes ursprünglicher Integrität und einer allgemeinen Sündigkeit des menschlichen Geschlechtes seit Adams Fall, die Anerkennung ferner einer Gesamtschuld und eines Zusammenhanges derselben mit dem Anfänger des Geschlechtes, dies alles aber nur in ganz allgemeinen Grundzügen.“ „Und alles weitere über Grad und Mafs seiner Sündigkeit, über das Verhältnis der aktuellen zur habituellen Sünde und über die Art ihres Zusammenhanges mit dem Anfänger des Geschlechtes zeigt noch grofse Unsicherheit; unklare, schwankende, zum Teil widersprechende Ansichten laufen durcheinander.“[3] Es war eben Thatsache, dafs eine solche Sünd- Erbsünde.

[1] *τὴν φυσικὴν θεωρίαν, τὴν κατὰ τὸν αἰσθητὸν κόσμον ἁπάντων τῶν γεγονότων.* Str. II. 2. p. 936. Nachdem durch Erforschung geöffnet ist, was im Wege stand, entsteht die wissenschaftliche Betrachtung: *διοιχθέντος δὲ τοῦ ἐμποδὼν κατὰ τὴν ἔρευναν, ἐπιστημονικὴ ἐγγίνεται θεωρία.* Str. VII. 1. p. 560.

[2] *τῆς ἀληθείας τὸ μέν ἐστι γνωστικόν, τὸ δὲ ποιητικόν. ἐῤῥύηκε (— τὸ ποιητ.) δὲ ἀπὸ τοῦ θεωρητικοῦ κ. τ. λ.* Str. VI. 11. p. 812; vgl. die Anm. daselbst.

[3] Thomasius, D.-G. S. 564.

Erbsünden-lehre der Väter.

haftigkeit des ganzen Geschlechtes sich mit dem so scharf ausgeprägten Bewufstsein der menschlichen Freiheit schlecht in Einklang bringen wollte. Irenäus war sich schon der Schwierigkeit der Erbsündelehre bewufst. Er lehrte wohl, dafs gut und böse nicht auf natürlicher Anlage beruhe. Die Sünde ist freiwillig, nur durch die Freiheit ist ein sittliches Urteil und sittlicher Wert möglich. Irenäus legt wohl Gewicht auf den Verstand des Menschen, aber er kann ihn sich nicht allseitig vollkommen denken. Gott gab dem Menschen nicht gleich alle Vollkommenheit, er konnte sie ihm aber auch nicht geben, da der Mensch ein Geschöpf ist. Seine höchste Vollkommenheit sollte in der Unsterblichkeit bestehen.[1] Der Mensch sollte Gott gehorsam sein, um unsterblich zu werden. Die ganze Menschheit zeigte sich aber in Adam ungehorsam; so kam sie in ihm zum Falle und zum Tode. Tertullian lehrt entschieden die Erbsünde. Der erste Mensch hat durch Mifsbrauch seiner Freiheit gesündigt, und da alle Seelen aus der Seele des ersten Menschen stammen, so verpflanzte sich die Sünde des ersten Menschen von selbst auf alle seine Nachkommen. Aus dieser Sünde datiert der begehrliche unvernünftige Teil der Seele, der sich gegen die Vernunft auflehnt; mit ihm ist die Sünde seither innig verwachsen, so dafs sie gewissermafsen selbst zur Natur gehört. Trotzdem betont Tertullian die wahre menschliche Freiheit überall.[2] Am ärgsten

[1] *οὐ γὰρ ἠδύναντο ἀγγέννητα εἶναι τὰ νεωστὶ γεγεννημένα. καθὸ δὲ μή ἐστιν ἀγέννητα, κατὰ τοῦτο καὶ ὑστεροῦνται τοῦ τελείου.* Iren. IV. 38. 1. Gott vertrieb den Menschen aus Gnade aus dem Paradiese und läfst ihn sterben, damit der Schaden nicht ewig bleibe. III. 76. 6.

[2] Malum igitur animae . . . ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo, nam ut diximus, naturae corruptio alia natura est. Vgl. dazu: ut tamen insit et bonum animae illud principale, illud divinum atque germanum et proprie naturale, quod enim a Deo est, non tam extinguitur, quam obumbratur. De anima 41. 16. Vgl. de test. an. 2; de bapt. 18; de anima 40; de carne Christi 16. Seiner Seelenlehre entsprechend läfst Tertullian diese Sündenschuld durch die Zeugung auf das ganze Menschengeschlecht übergehen: per quem (Teufel) homo a primordio circumventus, ut praeceptum Dei excederet, et propterea in mortem datus, exinde totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem fecit. De test. an. 3. So spricht er de carne Chr. 16 von einem Muttermal (naevus peccati) der Sünde. Vgl. Stöckl, Gesch. d. Phil. S. 266. Seeberg S. 82.

mufste Origenes mit der Erbsünde in Verlegenheit kommen. Da er nämlich einen vorweltlichen Fall aller Geister annahm, lag zur Annahme einer Erbsünde vom spekulativen Standpunkte aus gar keine Veranlassung mehr vor; wenn er sie doch neben der Präexistenzlehre noch annahm, zeigt sich hierin sein gehorsam-kirchlicher Sinn, aber auch die Macht der kirchlichen Überlieferung, der er sich nicht widersetzen durfte.[1]

Die Lehre des Clemens.

Ähnliche Schwierigkeiten fand Clemens an diesem Punkte; daher ist auch seine Lehrweise hier flüchtig, und seine wahre Ansicht kann nur mühsam und wahrscheinlich aus seinen gelegentlichen Äufserungen herausgezogen werden. Man hat schon behauptet, Clemens habe von einer Erbsünde noch nichts gekannt, doch läfst sich diese Behauptung schwerlich halten, denn der Hauptgrund, auf den sich diese Annahme stützt, dafs Clemens die Geschichte von Adam und dem Sündenfall stets allegorisch fasse, unter Adam die ganze Menschheit und unter der Schlange den verfrühten Geschlechtsgenufs verstehe, ist nicht richtig. Freilich äufsert er an einer Stelle eine vollständig pelagianistische Ansicht, dafs wir der Sünde Adams nach ihrer Ähnlichkeit unterliegen,[2] doch kann man mit Bigg immer noch die Echtheit dieser Stelle bezweifeln und dann selbst gegen Bigg, der in der Lehre des Clemens noch nichts von einer Erbschuld finden will, eine andere Menge ganz orthodoxer Gegenstellen anführen.[3]

[1] Capitaine S. 195 ff. Harnack (gr. D.-G. S. 59 Anm. 2) nimmt an, dafs Origenes anfangs die Geschichte Adams symbolisch aufgefafst habe. Nachdem er aber später in Cäsarea die Kindertaufe kennen gelernt und sie für apostolisch anzusehen sich gewöhnt hatte, habe er eine Art von Erbsünde von Adam her angenommen und seiner Präexistenzlehre in den späteren Schriften zugefügt. Böhringer S. 177: „Zuweilen, besonders in seinen späteren Schriften, bricht das historische Bewufstsein durch: da ist Adam nicht mehr nur Repräsentant einer vorweltlichen Geschichte, seine Übertretung wird eine wirkliche Geschichte dieser Welt und ein kausaler Zusammenhang wird gesetzt zwischen seiner Sünde und unserer Sündhaftigkeit. Freilich ist dies dann nur Inkonsequenz in seinem Systeme oder Akkommodation."

[2] In via Cain abierunt. Sic etiam peccato Adae subiacemus secundum peccati similitudinem. Frgm. ex adumbr. in ep. Iudae. M. IX. p. 733. Vgl. die Erklärung Lenourrys M. p. 1473.

[3] Bigg S. 81, 1: Clement does not admit any hereditary guilt. Als

Cassianus und andere Irrlehrer behaupteten, Adam habe, durch die Schlange verführt, vor der erlaubten Zeit Geschlechtsumgang mit Eva gehabt.[1] Die Irrlehrer können sich die Worte der heiligen Schrift, ein Kind, das nur einen Tag gelebt, sei schon unrein, nicht erklären, und behaupten deshalb, Erzeugung und Geburt seien schlecht, nicht nur die des Leibes, sondern auch der Seele.[2] Doch erklärt Clemens gegen alle Häretiker, welche Zeugungsakt und Ehe für unrein erklären, dafs der Same des Geheiligten rein sei.[3]

Adam in seinem Verhältnis zu den Nachkommen.

Dafs Adam Anfänger und Urheber der Sündhaftigkeit ist, mufs Clemens natürlich klar sein, aber in welchem Verhältnisse

---

Grund hierfür gibt er an: 1. Nach Cl. bestrafe Gott nur freiwillige Sünder. Str. II. 14, 15; 2. die Sünden, die nach Cl. in der Taufe vergeben werden, sind immer als freiwillige bezeichnet (are always spoken of as actual sins); 3. die Kindertaufe, die immer mit dem Glauben an die Erbsünde verbunden ist, war zu Alexandrien noch nicht üblich und ist bei Cl. nirgends erwähnt [aus Päd. III. 11: *τῶν ἐξ ὕδατος ἀναστρωμένων παιδίων* kann man nichts schliefsen, da hier *παιδίων* = babes in christ aufzufassen ist]; 4. auf Grund des Str. III. 16 den Enkratiten gemachten Vorwurfes: *λεγέτωσαν ἡμῖν ποῦ ἐπόρνευσεν τὸ γεννηθὲν παιδίον, ἢ πῶς ὑπὸ τὴν τοῦ Ἀδὰμ ὑποπέπτωκεν ἀρὰν τὸ μηδὲν ἐνεργῆσαν;* 5. die Gründe der Sünde sind *ὕλης ἀσθένεια* und *ἄγνοια* (Str. VIII. 3), Adam ist der Typus, nicht aber die Ursache der Sünde. Protr. XI. 3. adumbr. in ep. Iud. p. 1008 (vgl. die Stelle unter Anm. 2 auf Seite 303). Allerdings, sagt Bigg, ist nicht sicher, dafs die letzte Stelle von Clemens ist. Aber auch die von Bigg angezogene Stelle aus Protr. XI. besagt nur: „Es hat sich zum Tode geneigt der Herr, und auferstanden ist der Mensch und der aus dem Paradiese Gefallene erhält als hohen Preis des Gehorsams den Himmel zurück.“ Ernesti (S. 41) fafst dieselbe Stelle zu Gunsten des Cl. und schliefst: „Hier fafst Cl. offenbar die Sünde des ersten Menschen als Thatsünde und die des Menschengeschlechtes (Erbsünde) zusammen. Er irrt jedoch, wenn er den Ursprung der Sünde in die böse Lust legt und sagt, der Herr habe, im Fleische gebunden, die Lust überwunden. . . . Auf die nähere Bestimmung der Thatsünde Adams zu der Sünde des Menschengeschlechtes läfst er sich nicht ein; nur polemisiert er gegen den gnostischen Dualismus, welcher die Zeugung für ein Werk des bösen Princips erklärte, und gibt zu verstehen, dafs die Erbsünde keine Thatsünde sei.“

[1] Str. III. 17. p. 1205; III. 14. p. 1193.

[2] *τὴν γένεσιν εἶναι κακήν, οὐ τὴν τοῦ σώματος μόνην, ἀλλὰ καὶ τὴν τῆς ψυχῆς, δι' ἣν καὶ τὸ σῶμα.* Str. III. 16. p. 1201.

[3] *τῶν ἁγιασθέντων ἅγιον οἶμαι καὶ τὸ σπέρμα.* Str. III. 6. p. 1149.

er sich das Sündenverhältnis der Nachkommen zum gemeinsamen Stammvater gedacht habe, ist schwer zu sagen. Unser Autor wirft die Frage auf, ob Adam von Gott vollkommen oder unvollkommen geschaffen worden wäre. Unvollkommen könne er als Geschöpf Gottes doch wohl nicht gewesen sein. Nehme man aber Vollkommenheit bei ihm an, so begreife man seinen Abfall schlecht. Freilich löst Clemens die Frage wenigstens noch teilweise richtig, indem er sagt, Adam sei natürlich vollkommen, aber mit der bloßen Möglichkeit, die Tugend zu üben und die Gesetze zu halten, ausgerüstet gewesen.[1] Clemens scheint den Gedanken mancher Väter, daß Adam ein Prophet gewesen sei, nicht ganz von sich abzuweisen, wenigstens lehrt er, Adam habe über sein Weib und über die Benennung der Tiere vorhergesagt.[2] Adam hatte keinen menschlichen Vater, das war sein hoher Adel; er war Vater der ganzen Menschheit, er wählte aber seinem Weibe zuliebe das Böse und vernachlässigte das Wahre und Gute, deshalb verlor er das unsterbliche Leben, allerdings nicht für immer.[3] Adam hat also gesündigt, doch hat er für seine Sünde Buße gethan. Mit Unrecht suchen einige Irrlehrer dies zu bestreiten.[4]

---

[1] *πότερον τέλειος ἐπλάσθη ὁ Ἀδάμ, ἢ ἀτελής. ἀλλ' εἰ μὲν ἀτελής, πῶς τελείου θεοῦ ἀτελὲς τὸ ἔργον, καὶ μάλιστα ἄνθρωπος; εἰ δὲ τέλειος, πῶς παραβαίνει τὰς ἐντολάς; . . ἀκούσονται γὰρ καὶ πάρ' ἡμῖν, ὅτι τέλειος κατὰ τὴν κατασκευὴν οὐκ ἐγένετο, πρὸς δὲ τὸ ἀναδέξασθαι τὴν ἀρετὴν ἐπιτήδειος . . . ἡμᾶς δὲ ἐξ ἡμῖν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι.* Str. IV. 12. p. 317. Cl. nennt (Str. IV. 23. p. 1360: *τὸν Ἀδὰμ τέλειον ὡς πρὸς τὴν πλάσιν γεγονέναι φαμέν*) Adam auch wohl natürlicherweise vollkommen, hat dann aber einen anderen Gesichtspunkt dabei im Auge.

[2] *Ἀδὰμ ἐπί τε τῆς γυναικὸς ἐπί τε τῆς ζώων ὀνομασίας προθεσπίσας.* Str. I. 21. p. 869. Vgl. Constitut. apost. VI. 16.

[3] *τί τὸν Ἀδὰμ ὠφέλησεν ἡ τοιαύτη αὐτοῦ εὐγένεια; πατὴρ δὲ αὐτοῦ θνητὸς οὐδείς. αὐτὸς γὰρ ἀνθρώπων τῶν ἐν γενέσει πατήρ· τὰ μὲν αἰσχρὰ οὗτος προθύμως εἵλετο ἑπόμενος τῇ γυναικί, τῶν δὲ ἀληθῶν καὶ καλῶν ἠμέλησεν, ἐφ' οἷς θνητὸν ἀθανάτου βίου, ἀλλ' οὐκ εἰς τέλος* (= ewig) *ἀνθυπηλλάξατο.* Str. II. 19. p. 1041. Philo schildert in seinem Buche de nobilitate die Sache in derselben Weise und größtenteils mit denselben Ausdrücken.

[4] *Τατιανοῦ τινος πρώτως ταύτην εἰσενεγκάντος τὴν βλασφημίαν.* Iren. I. 31. Über Cl. vgl. die Anm. 3 auf dieser Seite. — Nach Courdaveaux (S. 307, 308) nimmt Cl. keine Erbsünde an: Wenn die Propheten

Hiermit läfst unser Philosoph von Adam ab und hat anscheinend nicht einmal eine Andeutung, dafs diese Sünde Adams nicht für ihn allein verhängnisvoll gewesen sei. Auch seine Stellen über die Kindergeburt und Taufe sind so spärlich, dafs sie uns kaum sicheren Aufschlufs geben können. Origenes betrachtet den Menschen, der in die Welt kommt, eo ipso als mit der Sünde behaftet und zwar nicht nur mit der persönlichen Vorweltssünde, sondern auch mit der von Adam ererbten Stammschuld. Es scheint aber zur Zeit des Clemens die Frage nach der Erbsünde in Alexandrien wenigstens aufgeworfen gewesen zu sein, denn eine Stelle bei ihm setzt voraus, dafs man bei der Beantwortnng dieser Frage auf Schwierigkeiten gestofsen sei. Clemens wendet sich nämlich an die Gnostiker und hält ihnen vor, sie möchten ihm doch erklären, wie das neugeborene Kind gesündigt oder wie es, da es doch selbst noch nichts gethan, schon unter den Fluch Adams falle; sie wissen sich nicht anders zu helfen, als dafs sie die Zeugung als Grund dieser Sündhaftigkeit erklären.[1] Ebenso ergibt sich aus den Worten Davids, er sei in Sünden empfangen, dafs damit keine persönliche Sünde gemeint sei.[2] Denselben Sinn scheint es zu haben, wenn Clemens sagt, das Sündigen sei allen Menschen gemeinsam und eingepflanzt (*κοινόν, ἔμφυτον*).[3]

Auf Grund dieser und noch mancher von Schwane angeführten Stellen kann wohl schlecht jede Spur von Erbsündenlehre

---

sagen, wir seien in Sünde und Schmutz geboren, so heifse das nach Cl. que nous naissions tous alors de parents pécheurs et souillés (Str. III. 16), jeder ginge nur durch eigene Schuld zu Grunde, s'il y a eu quelque transmission funeste d'Adam à sa postérité, ça n'a été que la transmission naturelle de son impatience au plaisir, non celle de sa faute-même. Nous seuls sommes la cause de ce qui nous arrive ensuite (Str. III. 16). Courdaveaux erklärt hier den Ausdruck, der Mensch sei in Sünde empfangen = à cause de la passion mise à l'acte générateur; deshalb sei das neugeborene Kind noch nicht selbst in der Sünde. Cl. leugnet also nach Courdaveaux la transmission de la faute d'Adam wie auch le rôle expiatoire du Christ, und diese beiden Leugnungen bedingen und bestärken sich gegenseitig.

[1] Str. III. 16. p. 1201. Siehe oben S. 115 Anm. 6.

[2] Daselbst.

[3] Päd. III. 12. Vgl. auch Winter S. 159 und Ernesti S. 42.

bei Clemens geleugnet werden; wir vermissen zwar „eine deutliche Anerkennung und Aussprache über die Erbsünde. Nur schimmert die Lehre von der Sündhaftigkeit aller und von einem gewissen Zusammenhang derselben mit Adam und Eva nicht undeutlich durch. Er gibt zu, dafs der Mensch von Anfang an unter den Fluch Adams gekommen, ... aber wir erfahren nicht von ihm, wie der Fluch über alle gekommen sei".[1]

Persönliche Sünde. Die Versuchungen.

Wie der Teufel beim ersten Menschen die Sünde herbeiführte, so sind auch viele Sünden der Nachkommen Adams durch ihn veranlafst. Der Teufel beneidet nämlich den Menschen, weil er Verzeihung seiner Sünden erhielt, und legt ihm Fallstricke.[2] In der Versuchung (*πειρασμός*[3]) halten uns die bösen Geister Schönheit, Ruhm, Ehebruch, Wollust und dergleichen bestechende Bilder vor Augen, so dafs wir verleitet werden sollen wie die Tiere, denen man frisches Kraut vorhält.[4] Gott läfst aus manchen Gründen die Versuchungen zu. Die Macht des Teufels hat ihre Grenzen, zudem weifs er nur, dafs wir schwache Menschen sind, nicht aber, ob wir der Versuchung nachgeben werden.[5] Aus der Gefahr der Versuchung ergibt sich von selbst, dafs ein Mensch dem anderen keine Versuchungen bereiten soll. Wie der Apostel Paulus schon immer auf die Schwäche seiner Mitmenschen Rücksicht nahm, so sollen auch wir es thun, besonders

---

[1] Schwane I. S. 485, 486.

[2] *τοῦ διαβόλου ἄνωθεν ἀρχῆθεν προεῖδεν, ὡς, ζηλώσας ἐπὶ τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν τὸν ἄνθρωπον, προστρίψηται τινας αἰτίας τῶν ἁμαρτημάτων τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ.* Str. II. 13. p. 996. (Nach Hermas.)

[3] Str. I. 17. p. 801.

[4] *αἱ τοίνυν δυνάμεις, περὶ ὧν εἰρήκαμεν ... φαντασίας δελεαστικὰς περιτείνουσι ταῖς εὐεπιφόραις ψυχαῖς, καθάπερ οἱ ἀπελαύοντες τὰ θρέμματα, θάλλους προσιέντες.* Str. II. 20. p. 1056.

[5] *πειράζων ἡμᾶς ὁ διάβολος, εἰδὼς μέν, ὅ ἐσμεν, οὐκ εἰδὼς δέ, εἰ ὑπομενοῦμεν, ἀλλὰ ἀποσεῖσαι τῆς πίστεως ἡμᾶς βουλόμενος καὶ ὑπάγεσθαι ἑαυτῷ πειράζει. ὅπερ καὶ μόνον ἐπιτέτραπται αὐτῷ διά τε τὸ ἡμᾶς ἐξ ἑαυτῶν σώζεσθαι δεῖν, ἀφορμὰς παρὰ τῆς ἐντολῆς εἰληφότας, διά τε τὸν καταισχυμμὸν τοῦ πειράσαντος καὶ ἀποτυχόντος, διά τε τῆς ἰσχυροποίησιν τῶν κατὰ τὴν ἐκκλησίαν, διά τε συνείδησιν τῶν θαυμασάντων τὴν ὑπομονήν.* In der ganzen Stelle hat Clemens den Abfall vom Martyrium im Sinne. Str. IV. 12. p. 1293.

wenn uns etwa noch besondere Verpflichtungen hier obliegen.[1] Man soll daher allen ein gutes Beispiel geben und keines Mitmenschen Gewissen in Gefahr bringen. Wer den Diebstahl nicht hindert, wer das Feuer nicht auslöscht, der Steuermann, der das Segel vor dem Schiffbruch nicht einzieht, obgleich er dieses kann, ist schuldig und verantwortlich für den Schaden; deshalb werden gesetzmäfsig auch diese Schuldigen bestraft. Wer so am Schaden und Verderben anderer mitbeteiligt ist, braucht durchaus nicht immer einziger oder Haupturheber des Bösen zu sein, er ist Mitursache an allem, was durch seine Mitschuld geschieht, und das genügt, damit ihm alles angerechnet werde.[2] Clemens hat die Bosheit des Ärgernisses wohl erfafst und warnt uns wiederholt vor jedem Anlafs zu fremder Sünde. Wir sollen Rücksicht nehmen auf die, die mit ihrem schwachen Gewissen gern alles in schlimmer Weise beurteilen.[3] In unserem ganzen Leben, in Blick und Rede, in Haltung und Kleidung, kurz in allem sollen wir uns so einrichten, dafs unsere Mitmenschen auch nicht den geringsten Reiz zur Sünde durch uns erhalten. Namentlich haben die Frauen in dieser Weise sich besonders sorgfältig selbst zu bewachen, da durch die geringste Unvorsichtigkeit ihrerseits den Männern die gefährlichsten Versuchungen entstehen.[4] So nennt Clemens nicht nur den einen Sünder und Ehebrecher, der sein Weib entläfst, sondern auch den, der die Entlassene annimmt und ihr dadurch Gelegenheit zur Sünde bereitet. Wenn nämlich keiner sich um die

---

[1] *μάλιστα δὲ τὴν τοὺς τηλικαύτην οἰκονομίαν πεπεισμένους ὑπόδειγμα τοῖς μανθάνουσιν ἄχροντον ἐκκεῖσθαι προσήκει . . συνείδησιν λέγω . . . τοῦ ἑτέρου, ἵνα μὴ κακῶς οἰκοδομηθῇ, ἀμαθία μιμούμενος ὃ μὴ γινώσκει.* Str. IV. 15. p. 1305.

[2] *. . κολάζονται πρὸς τοῦ νόμου οἱ τούτων αἴτιοι. ᾧ γὰρ κωλῦσαι δύναμις ἦν, τούτῳ καὶ ἡ αἰτία τοῦ συμβαίνοντος προσάπτεται κ. τ. λ.* Str. I. 17. p. 797. Vgl. die weiteren Ausführungen über causa, concausa etc. Str. VIII.

[3] *οἷς ἡ συνείδησις ἀσθενοῦσα μολύνεται.* Päd. I. 1. p. 392. Das. p. 393.

[4] Dies sind einige Grundgedanken, die Clemens zur umständlichen Erteilung so vieler kleinlich scheinenden Einzelvorschriften veranlafsten. Die beiden letzten Bücher des Pädagogen betonen diese Gedanken allenthalben. Vgl. II. 7: Über Anstand beim Mahle und in der Gesellschaft u. s. w.

Geschiedene kümmere, kehrte sie bald zu ihrem Manne zurück.[1] Ähnlich vergehen sich auch viele durch einen unrechten Übereifer. Wer nämlich bei gegebener Möglichkeit, sich zu retten, oder sonst leichtsinnig sich den Verfolgern zeigt und anbietet, unterstützt deren Bosheit.[2]

Das Wesen der Sünde.

Als Hauptsatz über die Sünde kann zunächst hingestellt werden, dafs Clemens den Gnostikern gegenüber aufs ausdrücklichste betonte, die Sünde sei keine Substanz, also nicht das Werk Gottes; sie sei lediglich eine Handlung, durch die man bewufsterweise in Gegensatz zu Gott trete.[3] Die Sünde ist ihrem Wesen nach etwas Freiwilliges, kurz gesagt, eine freigewollte Bosheit; und eine solche kann angerechnet werden.[4] Selbst wenn wir starke Versuchungen gehabt haben, ist und bleibt die Sünde eine freiwillige Schuld und darf nicht einfach auf teuflischen Einflufs zurückgeführt werden.[5] Zwar

---

[1] *οὐ μόνον ὁ ἀπολύσας αἴτιος γένεται, τούτου (μοιχθῆναι), ἀλλὰ καὶ ὁ παραδεξάμενος αὐτήν, ἀφορμὴν παρέχων τοῦ ἁμαρτῆσαι τῇ γυναικί. εἰ γὰρ μὴ δέχοιτο, ἀνακάμψει πρὸς τὸν ἄνδρα.* Str. II. 23. p. 1096.

[2] *εἰ δὲ ὁ ἀναιρῶν ‚ἄνθρωπον θεοῦ' εἰς θεὸν ἁμαρτάνει καὶ τοῦ ἀποκτινύντος αὐτὸν ἔνοχος καθίσταται ὁ ἑαυτὸν προσάγων τῷ δικαστηρίῳ κ. τ. λ.* Str. IV. 10. p. 1285.

[3] *ἀμέλει τὸ ἁμαρτάνειν ἐνεργείᾳ κεῖται, οὐκ οὐσίᾳ. διὸ οὐδὲ ἔργον θεοῦ. ἐχθροὶ δὲ οἱ ἁμαρτάνοντες εἴρηνται θεοῦ, οἱ ἐχθροὶ δὴ τῶν ἐντολῶν, αἷς μηδὲ ὑπακηκόασι, ὥσπερ φίλοι οἱ ὑπακηκοότες. . . οὐδὲν γὰρ ἡ ἔχθρα οὐδ' ἡ ἁμαρτία ἄνευ τοῦ ἐχθροῦ καὶ τοῦ ἁμαρτάνοντος.* Str. IV. 13. p. 1300, 1301.

[4] *ἁμαρτία ἑκούσιος κακία. ἀδικία δὲ ἑκούσιος κακία . . . οὐ λογίζονται δὲ ὅσαι μὴ κατὰ προαίρεσιν συνίστανται.* Str. II. 15. p. 1004.

[5] *μὴ τοίνυν λεγόντων, ὡς ὁ ἀδικῶν καὶ ἁμαρτάνων κατ' ἐνέργειαν δαιμόνων πλημμελεῖ. ἐπεὶ κἂν ἀθῶος γένοιτο. τὰ δὲ αὐτὰ τοῖς δαιμονίοις κατὰ τὸ ἁμαρτάνειν αἱρούμενος, ἀνέδραστος καὶ κοῦφος καὶ εὐμετάβολος ἐν ἐπιθυμίαις, ὡς δαίμων, γίνεται ἄνθρωπος δαιμονικός . . αὐτίκα ὁ μὲν κακὸς φύσει, ἁμαρτητικὸς διὰ κακίαν γενόμενος, φαῦλος καθέστηκεν, ἔχων, ἣν ἑκὼν εἵλετο. ἁμαρτητικὸς δὲ ὤν, καὶ κατὰ πράξεις διαμαρτάνει.* Da Cl. sonst immer betont, dafs niemand von Natur böse sei, so scheint die vom Herausgeber vorgeschlagene Änderung *αὐτίκα ὁ μὲν κακός, φύσει ἁμαρτητικὸς διὰ κακίαν γενόμενος* besser zu sein. Str. IV. 12. p. 320.

wird der Mensch durch die Sünde unfrei, aber durch die eigenen Sündenstricke wird er gefesselt;[1] die Sünde widerstreitet der Natur, denn naturwidrig sind die Sünder ihrer eigenen Bosheit verkauft und bleiben in diesem Zustande, bis sie Buſse thun und die Sünde lassen.[2] Die Sünde ist der Tod der Seele.[3] Die Sünde ist eine Beleidigung Gottes. Nennt man sie so, so trifft man zwar, wie der Gnostiker wohl weiſs, nicht das innerste eigene Wesen Gottes und fügt auch Gott keinen Schaden damit zu, aber die Bosheit der Sünde bleibt deshalb für den Menschen doch bestehen.[4] Darum enthält der Gnostiker sich auch der Sünde, da er in ihr seinen einzigen Feind erblickt;[5] daher fleht er zunächst zu Gott um Verzeihung seiner Sünden, damit er bald auf der Tugendstufe sich weiter emporarbeiten kann.[6] Wächst so beim Gnostiker die Liebe, so macht eben die Liebe den Menschen schlieſslich sündenunfähig. Wohl kann der Liebende durch die List des Widersachers in leichtere Irrtümer, aber nur eigentlich gegen seinen Willen, geraten.[7] Man muſs nämlich die schweren von den leichten und die freiwilligen von den unfreiwilligen Sünden unterscheiden. Es sind ja nicht alle Sünden gleich

Einteilung der Sünde.

---

[1] *πολλὰ μὲν οὖν τὰ τῆς πονηρᾶς ψυχῆς ὑποδήματα . . σειραῖς γὰρ τῶν ἰδίων ἁμαρτημάτων ἕκαστος σφίγγεται.* Frgm. M. IX. p. 760.

[2] *ἁμαρτίαις ἀνοικείαις τῇ φύσει . . τοὺς παραβάντας τὰς ἐντολὰς πεπρᾶσθαι τοῖς ἀλλογενέσι, τουτέστιν ἁμαρτίαις ἀνοικείαις τῇ φύσει, ἄχρις ἂν ἐπιστρέψαντες μετανοήσωσι.* Str. II. 23. p. 1096. *ἁμαρτία, δι' ἣν ἡ δουλεία ἐγεγόνει.* Str. I. 19. p. 808.

[3] *θάνατος ψυχῆς ἡ ἁμαρτία λέγεται.* Str. III. 9. p. 1165; *δεδεῖχθαι θάνατος μὲν εἶναι ἡ ἐν σώματι κοινωνία τῆς ψυχῆς ἁμαρτητικῆς οὔσης, ζωὴ δὲ ὁ χωρισμὸς τῆς ἁμαρτίας.* Str. IV. 3. p. 1224.

[4] *. . οὔτε ψεύσεται, οὔτε ἐπιορκήσει (ὁ γν.) ὡς ἀδικῶν τὸ θεῖον, τοῦτο φύσει ἀβλαβὲς ὑπάρχειν εἰδώς.* Str. VII. 8. p. 472.

[5] *μόνην κακίαν ἐχθρὰν οὖσαν εἰδώς.* Str. VII. 11. p. 492.

[6] *καὶ τὰ μὲν πρῶτα ἄφεσιν ἁμαρτιῶν αἰτήσεται, μετὰ δὲ τὸ μηκέτι ἁμαρτάνειν, ἐπὶ τὸ εὖ ποιεῖν δύνασθαι. οὐ γὰρ ἡ σκέπη μόνη τῆς παντευχίας, καὶ ἡ τῶν ἁμαρτημάτων ἀποχὴ ἱκανὴ πρὸς τελείωσιν, εἰ μὴ προσλάβοι τὸ ἔργον τῆς δικαιοσύνης, τὴν εἰς εὐποιίαν ἐνέργειαν.* Str. VI. 12. p. 324.

[7] *ἡ ἀγάπη ἁμαρτάνειν οὐκ ἐᾷ. ἢν δὲ καὶ περιπέσῃ ἄκων τοιαύτῃ τινι περιστάσει, διὰ τὰς παρεμπτώσεις τοῦ ‚ἀντικειμένου'.* Str. IV. 18. p. 1321.

grofs,[1] man mufs sogar noch weiter unterscheiden zwischen vollständig und nicht ganz freiwilligen Sünden.[2] Die Sünde kann stattfinden durch Worte, Gedanken, Werke und durch die Sinne.[3]

Wegen unserer Sünden ist Gott Mensch geworden;[4] auch dieser Gedanke mufs uns die Sünde als etwas Abscheuliches erscheinen lassen. Darum ist es auch nach begangener Sünde unsere Pflicht, die von Gott gewährte Sündenvergebung gleich anzustreben. Anfang der Bekehrung ist die Reue. Die Reue und wahre Bufsgesinnung, der Anfang der Bekehrung, beruht auf der Anerkennung, dafs man unter dem Joch der Sünde stehe.[5] Die Reue ist zwar zunächst noch von der Sündenvergebung unterschieden, doch wird, wer wahre Reue hat über das Begangene, das Begangene sicher nicht mehr thun.[6] Wer dann Verzeihung der Sünde erhalten hat, soll nicht mehr sündigen.[7]

---

[1] Clemens gibt nirgends ausdrücklich die Unterscheidung zwischen Tod- und läfslicher Sünde, doch ist diese Unterscheidung hinreichend angedeutet Str. II. 13; VI. 12.

[2] *ἑκὼν δέ τις ἁμαρτάνειν βούλεται καὶ δόγμα τίθησι τὸ μοιχεύειν, καὶ καθηδυπατεῖν ... ὅπου γε καὶ τοὺς ἄλλους ἄκοντας ἁμαρτάνοντας ἐλεοῦμεν.* Wir haben Mitleid mit den unfreiwilligen Sündern, da werden wir sicher die völlig freigewollten Sünden nach der Anweisung Gottes nicht billigen. Str. III. 3. p. 1136.

[3] *τῶν κατὰ λόγον καὶ τῶν κατὰ διάνοιαν καὶ τῶν κατὰ αἴσθησιν καὶ ἐνέργειαν ἁμαρτημάτων.* Str. II. 11. p. 985.

[4] *ὁ κύριος ὁ φιλάνθρωπος, ὁ καὶ δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος.* Str. VII. 12. p. 500.

[5] *πίστεως οὖν καὶ ἡ μετάνοια κατόρθωμα. ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσῃ ἁμάρτημα εἶναι, ᾧ προκατείχετο, οὐδὲ μεταθήσεται.* Str. II. 6. p. 961; II. 15. p. 1008.

[6] *μετανοῶν γὰρ ἐφ' οἷς ἔδρασεν, οὐκ ἔτι ποιεῖ ἢ λέγει. βασανίζων δὲ ἐφ' οἷς ἥμαρτεν, τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ἀγαθοεργεῖ. ἄφεσις τοίνυν ἁμαρτιῶν μετανοίας διαφέρει. ἄμφω δὲ δείκνυσι τὰ ἐφ' ἡμῖν.* Str. II. 12. p. 993. Cl. citiert hier aus Hermas II. mand. 4. sect. 2.

[7] *τὸν οὖν εἰληφότα τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν οὐκ ἔτι ἁμαρτάνειν χρή. ἐπὶ γὰρ τῇ πρώτῃ καὶ μόνῃ μετανοίᾳ τῶν ἁμαρτιῶν αὕτη ἂν εἴη τῶν προϋπαρξάντων κατὰ τὸν ἐθνικὸν καὶ πρῶτον βίον, τὸν ἐν ἀγνοίᾳ λέγω, αὐτίκα τοῖς κληθεῖσι πρόκειται μετάνοια, ἡ καθαίρουσα τὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἀπὸ τῶν πλημμελημάτων, ἵνα ἡ πίστις θεμελιωθῇ.* Str. II. 13. p. 993.

Mittel zur Tilgung der Sünde.

Als Mittel zur Sündenvergebung gelten unserem Clemens die Sakramente der Taufe und Buſse. Bei der Beurteilung der Wirksamkeit dieser Sakramente hat Clemens teilweise die Christen im Auge, teilweise die erst aus dem Heidentume sich zum Evangelium Bekehrenden.

Für jeden vernünftigen Menschen ist die Mitwirkung zur Erlangung der Sündenvergebung notwendig. Durch Buſse und Bekehrung kehrt der Mensch wieder zur Freundschaft mit Gott

Taufe.

zurück. Das geschieht durch die Taufe und eigentliche Buſse. Zunächst also durch die Taufe. In ihr erhält der Mensch das erste Kleid der göttlichen Barmherzigkeit; er erhält in der Taufgnade Verzeihung der Sünde und die Möglichkeit der guten Werke. Sobald wir nämlich dieses heilige Wasserbad berühren, bekommen wir den Ring, das Zeichen der heiligen Dreifaltigkeit, und die heilige Dreifaltigkeit selbst wird den Gläubigen eingeprägt. Der Getaufte bekommt Schuhe an seine Füſse und ist nun zu guten Werken fähig.[1]

Die Gnaden der Taufe.

Die Taufgnade ist unschätzbar, sie erfaſst den Menschen nach allen Seiten und schmückt ihn und heiligt ihn. Der Begriff der Wiedergeburt ist Clemens ganz geläufig. In der Taufe werden wir vom himmlischen Lichte erleuchtet, in dieser Erleuchtung an Kindesstatt angenommen, erhalten so unsere übernatürliche Vollendung und dadurch die Unsterblichkeit. Es enthält nämlich dieses heilige Wasserbad alle Vollkommenheit in sich; es ist ein heiliges Bad, in welchem die Sünden abgewaschen werden, eine Gnade ist es, weil die auf den Sünden ruhende Strafe weggenommen wird; ein Licht ist es, weil das heilige himmlische Licht des Heiles und Lebens uns mitgeteilt wird.[2] Alle diese Gnade verdanken wir ganz

---

[1] *ἀλλ' ἀπ' ἄκρας ἐκπεσὼν οἰκειότητος εἰς ἄκραν ἀλλοτριότητα, πρὸς ἄκραν ἐκ μετανοίας ἐπανῆλθεν οἰκειότητα πάλιν. . . . τὴν στολὴν τὴν πρώτην, ἣν εὐθὺς τετυχηκῶς τοῦ βαπτίσματος ἔσχε. τὴν δόξαν φημὶ τὴν τοῦ βαπτίσματος τῶν ἁμαρτημάτων τὴν ἄφεσιν τὴν δὲ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν χορηγίαν, ἧς ἔτυχεν εὐθὺς τῆς κολυμβήθρας ἀφάμενος . . δάκτυλον . . τῆς τριάδος ἐνταῦθα τὸ αἴνιγμα, ἐκείνη γὰρ τοῖς πιστοῖς ἐνσφραγίζεται . . τὴν πρὸς τὰς καλὰς πράξεις ὁλοδρομίαν.* Fragm. M. IX. p. 764.

[2] *βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα, υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀπαθανατιζόμεθα. καλεῖται δὲ πολλαχῶς*

besonders dem Einflusse des heiligen Geistes, der uns in der Taufe verliehen wird.[1] So sind wir sündenlos, gnadenreich, fürs ewige Leben bestimmt, Kinder unseres himmlischen Vaters.[2] Die Taufe ist also eine heilige Wiedergeburt, eine Gnadengeburt in heilsamem Wasser, in welchem Gott uns aufs neue sich erzeugt.[3]

τὸ ἔργον τοῦτο χάρισμα, καὶ φώτισμα, καὶ τέλειον, καὶ λουτρόν. λουτρὸν μὲν δι' οὗ τὰς ἁμαρτίας ἀποῤῥυπτόμεθα, χάρισμα δέ, ᾧ τὰ ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασιν ἐπιτίμια ἀνεῖται. φώτισμα δὲ δι' οὗ τὸ ἅγιον ἐκεῖνο φῶς τὸ σωτήριον ἐποπτεύεται, τοντέστιν, δι' οὗ τὸ θεῖον ὀξυωποῦμεν. τέλειον δὲ τὸ ἀπροσδεές φαμεν. Päd. I. 6. p. 281. (Vgl. Greg. Naz. oratio in s. baptisma.)

[1] *οἱ βαπτιζόμενοι τὰς ἐπισκοτούσας ἁμαρτίας τῷ θείῳ πνεύματι ἀχλύος δίκην ἀποτριψάμενοι, ἐλεύθερον καὶ ἀνεμπόδιστον καὶ φωτεινὸν ὅμμα τοῦ πνεύματος ἴσχομεν. ᾧ δὴ μόνῳ τὸ θεῖον ἐποπτεύομεν, οὐρανόθεν ἐπεισρέοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Päd. I. 6. p. 284.

[2] *ἀφιεμένων τῶν πλημμελημάτων . . πάντα μὲν οὖν ἀπολουόμεθα τὰ ἁμαρτήματα, οὐκέτι δέ ἐσμεν παρὰ πόδας κακοί.* Päd. I. 6. p. 285. *τὸ βάπτισμα ἐπὶ ἀφέσει ἁμαρτιῶν.* Päd. I. 6. p. 309. *ἡμεῖς ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις μετανενοηκότες, ἀποταξάμενοι τοῖς ἐλαττώμασιν αὐτῶν, διολιζόμενοι βαπτίσματι, καὶ πρὸς τὸ ἀΐδιον ἀνατρέχομεν φῶς οἱ παῖδες πρὸς τὸν πατέρα.* Päd. I. 6. p. 288.

[3] *δι' ὕδατος ἀναγεννηθέντας.* Str. III. 12. p. 1189. Päd. II. 12. p. 540. Daher spricht Cl. auch von einer matrix aquae, was sich auf deutsch nicht gut wiedergeben läfst: *τοιούτους ἡμᾶς εἶναι βούλεται οἵους καὶ γεγέννηκεν ἐκ μήτρας ὕδατος.* Str. IV. 25. p. 1369. *ἀναγεννηθεὶς καὶ φωτισθείς.* Päd. I. 6. p. 281. So sind die unsere Brüder, die im göttlichen Worte wiedergeboren sind: *ἀδελφοὺς τοὺς τῷ αὐτῷ λόγῳ ἀναγεννηθέντας προσαγορεύομεν.* Str. II. 9. p. 976; II. 13. p. 996; II. 23. p. 1097. Str. IV. 23. p. 1357 spricht Cl. davon, dafs die Natur und die spätere Belehrung dem Menschen alles sagen müsse, was er zu thun und zu lassen habe. Gott gibt uns beides: *ἄμφω δὲ ὁ κύριος παρέσχηται· τὸ μὲν κατὰ τὴν δημιουργίαν, τὸ δὲ κατὰ τὸν ἐκ τῆς διαθήκης ἀνάκτισίν τε καὶ ἀνανέωσιν.* Die Reinigungen des mosaischen Gesetzes deuten schon auf die Reinigung durch die Taufe hin. Str. IV. 22. p. 1352; III. 12. p. 1184. — Cl. nennt Päd. I. 6. p. 285 die Taufe ein *Παιώνιον φάρμακον.* Tertullian spricht von der aqua medicinalis. Die Bufse wird wiederholt bei den Vätern vera medicina genannt. Die Eucharistie gilt allgemein als *φάρμακον ἀθανασίας.* Hier blickt der den Vätern geläufige Gedanke von der allgemeinen leiblichen und geistigen Krankhaftigkeit des Menschengeschlechtes durch, zu dessen Heilung Christus als Arzt erschienen sei und im Christentume seine Gnadenmittel eingerichtet habe. Dieser letzte Gedanke

Die Kindertaufe.

Nach den Andeutungen der heiligen Schrift gilt, wie Clemens meint, die Ketzertaufe nicht als vollwichtig.[1] Die Kindertaufe wird von Clemens nirgendwo erwähnt, man mag immerhin annehmen, dafs sie in Alexandrien noch nicht bekannt war; Irenäus, Tertullian, Origenes erwähnen dieselbe, aber Origenes auch erst in seinen späteren Schriften; jedenfalls hat er sie auf seiner Reise nach Cäsarea kennen gelernt.[2] Auch hinsichtlich der Taufceremonien gibt uns Origenes[3] bedeutend wichtigere Einzelheiten als Clemens.

---

wird ja nach allen Seiten von Cl. im Pädagog durchgeführt und der Logos als *Παιώνιος ἰατρὸς* I. 2. p. 256 bezeichnet. Vgl. Harnack, Medizinisches S. 133 ff.

[1] *τὸ βάπτισμα τὸ αἱρετικόν, οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ λογιζομένη.* Str. I. 19. p. 813.

[2] Orig. in Levit. VIII. 3; in Rom. comm. V. 9. Iren. II. 22. 4. Tertull. de bapt. 18. Doch mifsbilligt Tertullian die Kindertaufe, denn er hält den Taufakt für so wichtig, dafs man ihn bis zur Erlangung der Reife verschiebt. Sonst ist gerade Tertullian ein gewichtiger Zeuge für die Taufe. Durch die Taufe wird Schuld und Strafe aufgehoben. Der Mensch wird wieder zu Gottes Ebenbild hergestellt, indem er den Geisteshauch des Paradieses (heiligmachende Gnade), den er verlor, wieder erhält (bapt. 5). Die Taufe gibt remissio delictorum, absolutio mortis, regeneratio hominis, consecutio spiritus sancti. C. Marc. I. 28. Nach Tertullian ist der Geist wie bei den Stoikern etwas Materielles; diesen Geist läfst er in das Wasser eingehen, so dafs er durch diese Einwirkung die Kraft der Heiligung erhält: penetrare et insidere facilem per substantiae suae subtilitatem, ita de sancto sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare concepit . . . sanctificatae (aquae) vim sanctificandi combibunt. De bapt. 4. So mufs wohl die Mitteilung des heiligen Geistes als „die Einflöfsung einer geistigen Substanz" gedacht werden. De pat. 1: ad capienda et praestanda ea (bona) sola gratia divinae inspirationis operatur. Seeberg S. 92, 93. Vgl. Loofs S. 104. Nach Courdaveaux (S. 315) hat Cl., der die Erbsünde nicht annahm, bezüglich der Taufe, trotz der Verschiedenheit seines Systems, dieselbe Lehre wie Tertullian. Beide sprechen nirgendwo von der Notwendigkeit der Kindertaufe, nicht einmal von ihrer Nützlichkeit. Die Taufe nützt nur den Erwachsenen zur Abwaschung ihrer persönlichen Sünde. Eigentlich ist die Taufe nur die Krone und Vollendung der Reue und des Glaubens, die ihr vorangehen müssen. Ebenso, meint Courdaveaux S. 316, lehre Cl. nur einmalige Sündenvergebung nach der Taufe: mais c'est une fois seulement, et il (Cl.) ne semble même pas croire qu'il soit au pouvoir de Dieu de leur pardonner une seconde rechute (Str. II. 13). Le rigoriste Tertullian ne parlait pas plus sévèrement sur ce point.

[3] Vgl. Capitaine S. 179, 3. Nach Bigg (S. 83, 1) ist als einziger

Diese Taufgnade kann man zwar verlieren, doch behauptet Novatus mit Unrecht, dafs man sie dann nicht mehr wiedererlangen könne. Über keinen Rückfall darf man verzweifeln, wenn er uns leid thut. Hüten wir uns vor dem Rückfall, sind wir aber zurückgefallen, so kehren wir zu Gott zurück.[1] Die heidnischen Dichter haben ja schon die Bekehrung betont und das Freisein von Sünden gepredigt.[2] Wer aber nach erlangter Taufgnade freiwillig und vollständig von Gott sich lossagt, wird von Gott verdammt,[3] denn Gott straft die Sünde und besonders die Verscherzung der Taufgnade.[4]

Möglichkeit der Wiedergewinnung der verlorenen Taufgnade.

Von vielen Vätern wird die Firmung nicht lediglich als eine selbständige Ergänzung und Vervollkommnung der Taufe aufgefafst, sondern so enge mit dem Ritus wie auch mit dem Wesen dieses Sakramentes verbunden, dafs sie als etwas durchaus Unselbständiges, gewissermafsen nur als eine Ceremonie der Taufe erscheint. Clemens hat zwar über die Firmung eigentlich nichts Bedeutendes uns aufgeschrieben, aber aus seiner Sprachweise können wir wenigstens annehmen, dafs er die Firmung gekannt hat, sei es selbständig oder mit der Taufe.[5]

Die Firmung.

---

ritueller Gebrauch bei Cl. Päd. I. 6. p. 309 erwähnt, dafs man Milch und Honig dem Neugetauften bei dessen erster Kommunion gibt. Vgl. Tertull. de cor. mil. 3.

[1] *ἀλλ' οὓς εὑρίσκει χριστὸς ἀπολωκότας μετὰ τὴν ἁμαρτίαν τὴν εἰς βάπτισμα, τούτους ὁ θεόμαχος Νανάτος ἀπόλλυσι. μηδὲν τοίνυν μηδὲ αὐτοὶ μετανοοῦντες λογιζώμεθα παῖσμα. φυλαττόμενοι τὸ πίπτειν, πεπτωκότες ἀναπηδῶμεν.* Fragm. M. IX. p. 765.

[2] Str. VII. 4. p. 436.

[3] *μετὰ τὴν σφραγῖδα καὶ τὴν λύτρωσιν περιπετὴς τοῖς ἁμαρτήμασιν ἢ παραπτώμασιν, ὡς ὑπανηνέχθαι τέλεον. οὗτος κατεψήφισται παντάπασιν ὑπὸ τοῦ θεοῦ.* Quis div. salv. 39. p. 644.

[4] *κόλασις δὲ τὸν ἁμαρτήσαντα οὐκ ὠφελεῖ εἰς τὸ μὴ πεποιηκέναι, ἀλλ' εἰς τὸ μηκέτι ἁμαρτάνειν, μηδὲ μὴν ἄλλον τινα τοῖς ὁμοίοις περιπεσεῖν . . . ἰστέον μέντοι, τοὺς μετὰ τὸ λοῦτρον τοῖς ἁμαρτήμασι περιπίπτοντας, τούτους εἶναι τοὺς παιδευομένους.* (Er sagte vorher, einige würden durch Lehre, andere durch Strafe gereinigt) *τὰ μὲν γὰρ προενεργηθέντα ἀφείθη, τὰ δὲ ἐπιγινόμενα ἐκκαθαίρεται.* Str. IV. 14. p. 1364. Oft betont Cl., dafs die, welche nach der Taufe gesündigt haben, durch Strafe gereinigt werden. Str. VI. 14. p. 329. Vgl. dort Anm. 82.

[5] Probst findet bei Cl. die Erwähnung der Firmung und täglichen Kommunion, was Bigg (S. 81, 1) bezweifelt. Nach Harnack (Kl. D.-G. S. 83)

Dafs Clemens bei den Erwachsenen, die die Taufe oder die Firmung empfangen sollen, eine entsprechende Vorbereitung verlangt, zeigt sich fast auf jeder Seite des Pädagogen und ergibt sich zum Teil auch schon aus den bisher angeführten Stellen. Allerdings haben andere Autoren, zumal Origenes und Tertullian, auch über diese Vorbereitungen nähere Einzelheiten wie Clemens gegeben.[1]

So ist die Taufe ein heiliges und wichtiges Mittel zur Sündenvergebung. Es mufs hervorgehoben werden, dafs die Taufe in

ist die Firmung weiter nichts als ein „durch die stets zunehmende Bereicherung des Rituals eintretende Verselbständigung des Taufaktes". Doch kam sie nach Harnack schon seit der Mitte des dritten Jahrhunderts vor, und zwar wurde sie durch die Bischöfe erteilt. Die Firmung scheint bei Cl. angedeutet Quis div. salv. 29: *μετὰ σφραγῖδα καὶ λύτρωσιν* (denn *σφραγίς* ist nach dem Sprachgebrauch auch die Firmung; vgl. Hopfenmüller S. 64), ebenso Quis div. salv. 42: Der Bischof liefs bei dem verlorenen Jüngling von der anfänglichen Strenge ab, gleich als wenn er nach der Taufe durch die Besiegelung ein vollkommenes Schutzmittel gegeben hätte. *ὡς τὸ τέλεον αὐτῷ φυλακτήριον ἐπιστήσας τὴν σφραγῖδα τοῦ κυρίου.* Die Häretiker, die alles auf Notwendigkeit zurückführen wollen, sind unvernünftig, was nützte denn die Taufe und Bufse? *ποῦ δὲ ἔτι ἡ τοῦ ποτε ἀπίστου μετάνοια, δι' ἣν ἄφεσις ἁμαρτιῶν; ὥστε οὐδὲ βάπτισμα ἔτι εὔλογον οὐδὲ μακαρία σφραγίς, οὐδὲ ὁ υἱὸς, οὐδὲ ὁ πατήρ.* Str. II. 3. p. 941.

[1] Über Origenes vgl. Capitaine S. 178. Nach Tertullian wird der Mensch in der Taufe neugeboren und zu seinem ursprünglichen gottgegebenen Zustand erneuert (de bapt. 20), und zwar findet, da durch die Sünde Leib und Seele von Gott abgefallen ist, diese Erneuerung an Leib und Seele statt. A. a. O. de spect. 2. So wird in der Taufe das Fleisch abgewaschen und die Seele gereinigt, das Fleisch gesalbt und die Seele geweiht, das Fleisch besiegelt und die Seele bewahrt, das Fleisch durch die Handauflegung überschattet und die Seele durch den Geist erleuchtet. De bapt. 4. So wird der Mensch infolge der geistigen Wirkung, welche der fleischliche Akt der Taufe, der in dem Untertauchen in das Wasser stattfindet, mit sich bringt, von der früheren Blindheit reingewaschen, von der Sünde zum ewigen Leben befreit. (De bapt. 7, 1. 5. 6. 9. 12. 15. 17.) Der ganze Mensch, vorher durch die Sünde verdorben (de res. carn. 34), ist zur Ähnlichkeit Gottes wieder erneuert und erhält wieder den durch die Sünde verlorenen Geist Gottes (d. i. die heiligmachende Gnade). (De bapt. 5.) So ist die Taufe eine zweite Geburt, die Rückführung des Leibes und der Seele in ihren ursprünglichen schöpfungsmäfsigen Zustand. Deshalb ist entschieden zur Taufe Vorbereitung notwendig und vor allem Glaube und reumütige Bufse. (De an. 41). Ludwig S. 54, 55.

der Kirche „von keinem ihrer Lehrer, selbst von den spiritualistischen Alexandrinern nicht, als bloſses Symbol gefaſst wurde"; man hatte vielmehr „ausnahmslos in der alten Kirche" als Wirkung der Taufe „die Vergebung der Sünden und die Mitteilung des heiligen Geistes durch Wiedergeburt gelehrt. Kein anderer Punkt hat so völlig den consensus patrum für sich gehabt".[1]

Das zweite Mittel zur Sündenvergebung ist die Buſse. Durch die Buſse werden die nach der Taufe begangenen Sünden getilgt.[2] Wer aus dem Heidentum zum Christentum kommt, findet in der Taufe Verzeihung. Wer danach sündigt und zur Buſse kommt, muſs erröten (= durch das Bekenntnis seiner Sünden), denn die Taufe wird nicht zum zweiten Male gespendet.[3] Eigentlich sollte Die Buſse.

---

[1] Thomasius, D.-G. S. 397. Vgl. die nähere Ausführung bei den Vätern das. S. 397—402. Über die entgegengesetzte, von Redepenning dem Origenes zugeschriebene Ansicht vgl. Capitaine S. 178. Daſs es sich bei Cl. um wahre und eigentliche Sündenvergebung im katholischen Sinne handelt, kann schon nach den obigen Stellen nicht bezweifelt werden. Vgl. noch Str. II. 15. p. 1004, wo er von freien und unfreiwilligen Sünden spricht: *ταύτας δ' αἰνίσσεται τῶν ἁμαρτιῶν τὰς διαφορὰς ὁ ψαλμῳδὸς μακαρίους λέγων, ὧν ὁ θεὸς τὰς μὲν ἀπήλειψεν ἀνομίας τὰς δὲ ἐπεκάλυψεν ἁμαρτίας, οὐκ ἐλογίσατό τε τὰς ἄλλας, καὶ ἀφῆκε τὰς λοιπάς. γέγραπται γὰρ ‚μακάριοι, ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι, καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι'. . . οὗτος ὁ μακαρισμὸς ἐγένετο ἐπὶ τοὺς ἐκλελεγμένους ἀπὸ τοῦ θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. . . οὐ λογίζονται δέ, ὅσαι μὴ κατὰ προαίρεσιν συνίστανται. . . ἀφίεσί τε τὰς ἁμαρτίας ὁ φωτίζων λόγος.* Harnack (Kl. D.-G. S. 82, 83) nennt die „Absolution ein wirkliches Gnadenmittel, dessen Bedeutung sich mit der Taufe deckte". Aber er kann sich zum Gedanken einer wirklichen Sündenvergebung schlecht verstehen, denn gleich fährt er fort: „Die Reflexion auf dieses ‚Gnadenmittel' blieb aber insofern noch ganz unsicher, als der Gedanke, daſs Gott durch den Priester die Sünder absolviere, durch den andern gekreuzt wurde, daſs vielmehr die Buſsleistung der Sünder die Vergebung herbeiführe." Die katholische Lehre findet hierin keine Schwierigkeit. Sie lehrt einfach in Übereinstimmung mit unseren Vätern, zur Sündenvergebung sei unbedingt die Disposition und Mitwirkung des Sünders nötig. Ähnlich sucht Harnack dem System des Origenes principiell die Anerkennung von Gnadenmitteln absprechen zu müssen. Vgl. Capitaine S. 178, 2.

[2] *ἐπιφερόμενος τὸ ἰδίωμα τῆς μετανοίας, ὧν ἐξήμαρτε μετὰ τὸ βάπτισμα.* Str. VI. 14. p. 332.

[3] *ὁ μὲν οὖν ἐξ ἐθνῶν καὶ τῆς προβιότητος ἐκείνης ἐπὶ τὴν πίστιν ὁρμήσας, ἅπαξ ἔτυχεν ἀφέσεως ἁμαρτιῶν. ὁ δὲ καὶ μετὰ ταῦτα ἁμαρτήσας,*

es für die bekehrten Heiden mit dieser einen Taufbufse genug sein, aber aus Barmherzigkeit gab Gott denen, die sich aus dem Heidentum zum Christentum bekehrt und dann wieder gesündigt haben, eine zweite Bufse.[1] Dafs Clemens, wenngleich er in seinem exoterischen Vortrage nur eine Bufse nach der Taufe aufs schärfste betonte, doch den Sündern die Möglichkeit öfterer Verzeihung nicht durchweg abgesprochen habe, ergibt sich aus dem Tadel, den er den Priestern gibt, die wegen ihrer eigenen Sündhaftigkeit oft zur leichten und vorschnellen Sündenvergebung geneigt sind.[2]

Sonst bewirkt natürlich die wahre Bufse die Verzeihung der Sünden,[3] und zwar werden die Sünden, die man nach der Taufe begeht und bereut, gerade so gut vergeben wie die vor der Taufe.[4] Der wiedergefundene Jüngling bat um Verzeihung und wurde in seinen Thränen zum zweiten Male getauft; Johannes aber verbürgt ihm, dafs er für ihn die Gewalt der Sündenvergebung

---

εἶτα μετανοῶν, κἂν συγγνώμης τυγχάνῃ, αἰδεῖσθαι ὀφείλει, μηκέτι λουόμενος εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. (Vgl. Hermas II. mand. 4) *δεῖ γὰρ οὐ τὰ εἴδωλα μόνον καταλιπεῖν . . ἀλλὰ καὶ τὰ ἔργα τοῦ προτέρου βίου τὸν . . . ἐν πνεύματι ἀναγεννώμενον. ὅπερ εἴη ἂν τὸ μὴ εἰς ταὐτὸν ὑπενεχθέντα πλημμέλημα μετανοῆσαι κ. τ. λ.* Str. II. 13. p. 996.

[1] *ἔδωκεν οὖν ἄλλην ἐπὶ τοῖς κἂν τῇ πίστει περιπίπτουσί τινι πλημμελήματι πολυέλιος ὤν, μετάνοιαν δευτέραν, ἣν* [*ἵν'*] *εἴ τις ἐκπειρασθείη μετὰ τὴν κλῆσιν βιασθεὶς δὲ καὶ κατασοφισθείς, μίαν ἔτι μετάνοιαν ἀμετανόητον λάβῃ* (nach Hermas). Str. II. 13. p. 996. Die Herausgeber (M. VIII. p. 995 n. 41) meinen, Origenes (tract. 35 in Matth.) habe den novatianischen Irrtum hier aus Cl. geschöpft, so dafs beide nur eine Bufse vor und eine nach der Taufe annahmen. Doch meinen die Herausgeber und zwar wohl mit mehr Recht, dafs die Autoren so hart gesprochen hätten, um die Christen vor dem Rückfall zu bewahren. — Cl. acceptiert einfach die Ansicht des Hermas, den er des längeren citiert (Part. II. mand. 4. sect. 2). Str. II. 13. Die häufige Bufse scheint beiden Autoren keine wahre Bufsgesinnung zu offenbaren und scheint dem Unglauben daher gleich: *δόκησις τοίνυν μετανοίας, οὐ μετάνοια, τὸ πολλάκις αἰτεῖσθαι συγγνώμην ἐφ' οἷς πλεμμελοῦμεν πολλάκις.* Str. II. 19. p. 996.

[2] *ὅσους γὰρ διὰ τὸ φιλικῶς πρὸς ἁμαρτίας ἔχειν ἡ συγγνώμη παρεισέρχεται, οὗτοι τὴν ἀληθείαν ἀπήνειαν ὑπολαμβάνουσιν . . . καὶ ἀνηλεῆ τὸν μὴ συναμαρτάνοντα μηδὲ συγκατασπώμενον.* Str. II. 20. p. 1068.

[3] *συγγνώμην μετάνοια πέφυκε γεννᾶν.* Str. II. 15. p. 1009.

[4] Str. VI. 14. p. 332.

vom Herrn erhalten habe.[1] Die Häretiker, welche die Freiheit leugnen, untergraben damit auch die Buſse, durch welche die Verzeihung der Sünden gegeben wird.[2] Die Buſse bezieht sich selbstverständlich nur auf die vorherbegangenen Sünden.[3]

Die hauptsächlichsten Momente bei der Bekehrung des Sünders sind Glaube (mit Hilfe der Gnade), dann Furcht, Hoffnung, Buſsgesinnung und Enthaltsamkeit, die führen uns dann zusammen zur Liebe und Erkenntnis.[4] Die Buſse bewirkt eine gewisse Veränderung und Umänderung in der Seele, wie auch schon mehrere Philosophen andeuten.[5] So ist die Bekehrung und Buſse auch wieder eine Art Wiedergeburt.[6] Durch die Buſse kehrt man dann zur vollen Freundschaft mit Gott zurück.[7]

Bezüglich der Motive, die zur Buſse treiben, unterscheidet Clemens zwei Arten Büſser, die einen bereuen aus Furcht, die anderen, selteneren, bereuen aus Abscheu vor der Sünde selbst.[8]

---

[1] *τοῖς δάκρυσι βαπτιζόμενος ἐκ δευτέρου. ὁ δὲ ἐγγυώμενος, ἐπομνύμενος, ὡς ἄφεσιν αὐτῷ παρὰ τοῦ σωτῆρος εὕρηται . . ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν ἐπανήγαγε.* Quis div. salv. 42. p. 649.

[2] *. . μετάνοια δι' ἣν ἄφεσις ἁμαρτιῶν.* Str. II. 3. p. 941. Vgl. Fragm. de poenitentia et confessione. M. IX. p. 753.

[3] *μετάνοια τῶν προημαρτημένων.* Str. II. 7. p. 968.

[4] *καὶ δὴ ἡ πρώτη πρὸς σωτηρίαν νεῦσις ἡ πίστις ἡμῖν ἀναφαίνεται, μεθ' ἣν φόβος τε καὶ ἐλπὶς καὶ μετάνοια σύν τε ἐγκρατείᾳ καὶ ὑπομονῇ προκόπτουσαι ἄγουσιν ἡμᾶς ἐπὶ τε ἀγάπην ἐπὶ τε γνῶσιν.* Str. II. 6. p. 965.

[5] *ὁ τοίνυν ἐπιγινώσκων κατὰ τὸν τῆς μετανοίας λόγον ἁμαρτωλὸν τὴν ψυχήν, ἀπολέσαι αὐτὴν τῆς ἁμαρτίας, ἧς ἀπέσπασται. ἀπολέσας δὲ εὑρήσει . . . τοῦτ' οὖν ἐστι τὸ εὑρεῖν τὴν ψυχήν, τὸ γνῶναι ἑαυτόν. τὴν δὲ μεταστροφὴν τὴν ἐπὶ τὰ θεῖα οἱ μὲν Στωϊκοὶ ἐκ μεταβολῆς φασι γενέσθαι, μεταβαλούσης τῆς ψυχῆς εἰς σοφίαν. Πλάτων δὲ τῆς ψυχῆς ἐπὶ τὰ ἀμείνω περιαγωγήν, λαβούσης, καὶ μεταστροφὴν ἐκνυκτερικῆς τινος ἡμέρας.* Str. IV. 6. p. 1240.

[6] *ἡ γὰρ πορνεύσασα ζῇ μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἀπέθανε δὲ ταῖς ἐντολαῖς. ἡ δὲ μετανοήσασα οἷον ἀναγεννηθεῖσα κατὰ τὴν ἐπιστροφὴν τοῦ βίου παλιγγενεσίαν ἔχει ζωῆς. τεθνηκυίας μὲν τῆς πόρνης τῆς παλαιᾶς εἰς βίον δὲ παρελθούσης αὖθις τῆς κατὰ τὴν μετάνοιαν γεννηθείσης.* Str. II. 23. p. 1096, 1097.

[7] *πρὸς ἄκραν ἐκ μετανοίας ἐπανῆλθεν οἰκειότητα πάλιν.* Fragm. M. IX. p. 764.

[8] *τοῦ μετανοοῦντος τρόποι δύο. ὁ μὲν κοινότερος φόβος ἐπὶ τοῖς πραχθεῖσιν, ὁ δὲ ἰδιαίτερος ἡ δυσωπία ἡ πρὸς ἑαυτὴν τῆς ψυχῆς*

Die übrigen Sakramente.

Von den übrigen Sakramenten, die als Heilsmittel gegen die Sünde und als Gnadenmittel im eigentlichen Sinne nach katholischer Auffassung gelten, hat Clemens aufser den später folgenden weitläufigen Äufserungen über die Ehe kaum noch etwas Wichtiges. Die hierarchische Ordnung der Kirche ist ihm bekannt, er kennt einen eigenen Stand der Priester und Bischöfe, aber sonst entdeckt er uns über diese geistlichen Machtträger doch nichts.[1] Wohl ist Clemens für die hierarchische Ordnung und ihre Einrichtung auf göttlicher und apostolischer Grundlage ein gewichtiger Zeuge. So berichtet er, dafs Johannes von Ephesus in die Nachbarländer der Heiden reiste, „um hier Bischöfe aufzustellen, da ganze Kirchen zu ordnen, dort dem Klerus einen oder den anderen der vom heiligen Geiste Bezeichneten zuzuteilen."[2]

Die Eucharistie bei Vätern überhaupt.

Zu den meist umstrittenen Lehren gehört natürlich auch die Lehre vom heiligsten Sakramente des Altars.

Harnack[3] meint bei der ältesten Lehrangabe der Väter über die Eucharistie, dafs mit der Lehre vom Abendmahle, dessen Hauptvorstellung allerdings die durch die Speise gegebene Mitteilung des göttlichen Lebens gebildet hätte, ganz superstitiöse Phantasien (*φάρμακον ἀφθαρσίας*) verbunden gewesen seien. Kein Kirchenlehrer hätte hier scharf geschieden. Geistiges und Physisches flösse hier ineinander. Harnack meint, an den historischen Leib Christi hätte hier keiner gedacht. Die antignostischen Väter,

---

ἐκ συνειδήσεως. Str. IV. 6. p. 1249. *ἡ μετανοία διττή. ἡ μὲν κοινὴ ἐπὶ τῷ πεπλημμεληκέναι, ἡ δὲ τὴν φύσιν τῆς ἁμαρτίας καταμαθοῦσα, ἀφίστασθαι τοῦ ἁμαρτάνειν αὐτοῦ κατὰ προηγούμενον λόγον πείθει, ᾧ ἕπεται τὸ μὴ ἁμαρτάνειν.* Str. VI. 12. p. 320.

[1] Nach Bigg (S. 102) erwähnt Cl. zwar einige Male die drei Ordines, aber ohne Bezug auf die Sakramente. Die einzige Thätigkeit, die er den Priestern zuschreibe, sei, die Leute besser zu machen, das sei aber auch die specielle Thätigkeit des Gnostikers. Dafs die Ansicht Biggs nicht richtig ist, folgt schon aus dem oben Gesagten.

[2] Quis div. salv. 42. Str. III. 12. p. 1189: *πρεσβύτερος, διάκονος, λαϊκός.*

[3] Harnack, Kl. D.-G. S. 83, 84. Es ist übrigens freudig zu begrüfsen, dafs die bisher lange herrschenden, nach den einzelnen Bekenntnissen überaus schwankenden (vgl. hier S. 321, 322) protestantischen Auslegungen der patristischen Sakramentenlehre doch allmählich die dominierende Geltung verlieren. Vgl. hierüber Ehrhard, Die vornicänische Litteratur. Bezüglich Harnacks S. 234, 235.

wie auch Tertullian, sähen in diesem Geheimnis eine Gewährleistung der Auferstehung. Justin habe von einer Transformation des Empfängers gesprochen. Es begann aber auch bald bereits die Vorstellung von einer Transformation der Elemente. Einen mehr positiven Standpunkt nimmt Thomasius ein. Er lehrt, es sei „gemeinsamer Glaube der alten Kirche" gewesen, dafs „die durch Gebet und Anrufung geweihte Speise Leib und Blut des Herrn sei, und dafs der Genufs den Christen gottmenschliches Leben für Seele und Leib (die ἀφθαρσία) gewähre". Dies sei die gemeinschaftliche Lehre, wie sie schon Ignatius von Antiochien ausspricht.[1]

Wäre so, sagt Thomasius, in diesem Punkte der Glaube einstimmig, so bestände bei den Alten doch „weder volle Klarheit noch Übereinstimmung darüber, in welchem Sinne Brot und Wein Leib und Blut Christi zu nennen, wie die Einsetzungsworte zu erklären seien, und wie sich der eucharistische Leib des Herrn zu seinem verklärten Leibe verhalte. Darüber gab es nur erst verschiedene Anschauungen der Kirchenlehrer, und diese flössen teils ineinander über, teils gingen sie auseinander".

Drei Auffassungsweisen.

Thomasius bezeichnet als die älteste dieser drei Auffassungsweisen die realistische, zu welcher Justinus, Irenäus, Tertullian gehören; die zweite die symbolische, die sich „vornehmlich bei den alexandrinischen Theologen des dritten Jahrhunderts" finde,

[1] Thomasius, D.-G. S. 404. Nach Seeberg (S. 77 Anm.) lehrt die Stelle bei Justin ap. I. 66: *τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ* (Christi) *εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι*, „natürlich nicht die Transsubstantiation". „Die Meinung ist nur, dafs eben jene Speise, welche gemäfs Umwandlung den Leib nährt, für den Glauben Leib und Blut Christi ist." [Dagegen verwirft Seeberg die Behauptung Harnacks (Texte und Untersuchungen VII. 2. 117 ff.), es seien „Brot und Wein die eucharistischen Elemente bei Justin", und sagt, sie scheitere an textkritischer Erwägung, sowie an der einhelligen geschichtlichen Tradition.] Thomasius verteidigt S. 405 Anm. 1 die bekannte Stelle des Ign. ad Smyrn. 7 gegen die symbolische Auffassung anderer Protestanten und sagt: „Der Wortlaut und der Gegensatz gegen die gnostischen Doketen spreche für einen realistischen Sinn." Nach Courdaveaux (S. 315) kann Cl. avec le peu de réalité humaine que Cl. accordait au corps de Jésus (vgl. hiergegen oben S. 97) auch nur eine allegorische Auffassung vom Abendmahle haben.

ist doch niemals lediglich symbolisch; vielmehr ist es auch dem protestantischen Gelehrten sicher, „dafs keiner ihrer Vertreter die Meinung, dafs das Abendmahl lediglich symbolische Bedeutung, ohne irgend einen höheren realen Gehalt habe, ausspricht, wohl aber fassen sie Brot und Wein als Symbole des Leibes und Blutes Christi und das, was durch sie dargestellt werden soll, als etwas rein Geistiges, eine Deutung, die ihre allegorische Betrachtungsweise ausspricht". Aufser Clemens und Origenes gehören nach Thomasius zu den Symbolikern noch Eusebius von Cäsarea, Basilius, Athanasius; mit Gregor von Nazianz setzt dann die metabolische Auffassungsweise ein. „Um nämlich recht stark hervorzuheben, dafs die irdischen Elemente nach der Konsekration nicht mehr gemeines Brot seien, sondern Fleisch und Blut Christi, gebrauchen sie den Ausdruck *μεταβολή*, der doch keineswegs im strengen Sinne (Transsubstantiation) gemeint ist, sondern nur sagen will, dafs die irdischen Elemente zu etwas anderem wurden, als sie zuvor waren (Transformation). Gewifs hat auch die Kombination mit der Idee des Opfers dazu mitgewirkt."[1]

[1] Thomasius S. 416. Auf der Grenze zwischen realistischem und symbolischem Ausgangspunkte steht nach Thomasius Cyrill von Jerusalem und Gregor von Nyssa. An ihn schliefst sich Joh. Chrysostomus an; er „lehrt nicht nur die Realität des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, sondern aufs bestimmteste die Identität desselben mit dem von der Jungfrau Geborenen, Gekreuzigten, Gestorbenen, Auferstandenen". Ebenso Cyrill von Alex., Johannes Damasc. Von letzterem sagt Thomasius S. 421: „Hier haben wir also eine Verwandlung im eigentlichsten Sinne, dergestalt, dafs man zweifeln kann, ob nach der Konsekration die irdischen Elemente überhaupt fortbestehen. [Hier schimmert bei dem protestantischen Theologen die Impanationslehre durch.] Es ist das der Punkt, an welchem die bisherige Vorstellung in die mittelalterliche Transsubstantiation übergeht." Im Abendlande gehören hierhin Hilarius, Ambrosius. Interessant ist die Schlufsfrage bei Thomasius S. 424, wie sich die angeführten Zeugen zu dem Lehrbegriff der gegenwärtigen verschiedenen christlichen Konfessionen verhalten. Thomasius meint, „dafs keine derselben den völlig entsprechenden Ausdruck dafür (= für ihre Lehre) bei ihnen ausweisen kann". „Dem allgemeinen Grundgedanken nach können aber die Reformierten Clemens und Origenes, Eusebius, wohl auch Basilius und jedenfalls auch Augustin für sich anführen; die Römisch-Katholischen dem Wortlaut nach auf Gregor von Nyssa, dem Sinne nach auf Johannes von Damaskus, vielleicht auch auf Ambrosius sich berufen. Die Evangelisch-Lutherischen dem Sinne nach auf

Grundgedanke der Väterlehre.

Man mag immerhin bei unseren Vätern die drei genannten Unterscheidungen annehmen, Hauptsache ist und bleibt, dafs, wie selbst nichtkatholische Dogmenhistoriker zugeben, der Glaube an die wahre Gegenwart Jesu Christi im heiligsten Altarssakramente sich durchweg bei allen Vätern findet. Dafs sich nicht alle mit derselben Klarheit und Offenheit über dieses heilige Geheimnis ausgesprochen haben, findet einmal seinen Grund in der Arkandisciplin, dann in den jeweiligen Gelegenheiten, die unsere Autoren zum Schreiben brachten, und endlich in der thatsächlich zuzugebenden immer klarer hervortretenden Betonung und Weiterbildung der christlichen Dogmen. Für unsere Auffassung des Clemens ist zudem die Bemerkung Döllingers ebenso wichtig als richtig, dafs die bedeutendsten Stellen, welche aus Clemens über die Eucharistie angeführt werden, alle im Pädagogen enthalten sind, der seiner Bestimmung nach doch nur eine praktische Ethik für die Katechumenen sein sollte. Somit war es natürlich nicht die Absicht des Verfassers, sich in dieser Schrift über Glaubenslehren weiter zu verbreiten. Ist aber Clemens so schon durch den Zweck dieses Werkes wie auch durch die disciplina arcani beschränkt, so konnte und mufste er hier bei seiner sonstigen Vorliebe für die Allegorie der allegorischen Darstellungs- und Andeutungsweise den weitesten Spielraum lassen.[1]

Lehre des Clemens von der Eucharistie

Clemens nennt den Wein im Abendmahle ein *μυστικὸν σύμβολον* des heiligen Blutes.[2] Er unterscheidet ein zweifaches Blut Jesu Christi und zwar ein fleischliches und ein geistiges.[3]

Justin, Irenäus und Tertullian, Cyrill von Jerusalem und Cyrill von Alex., auf Chrysostomus, Hilarius und (vielleicht auch) Ambrosius."

[1] Döllinger, Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten. Historisch-theologische Abhandlung. Mainz 1826. S. 42, 43, 44. Über die hierher gehörige Arkandisciplin des Clemens vgl. Probst, Kirchl. Disciplin, S. 335, 336.

[2] Päd. II. 1. Das ganze Kapitel ist wichtig. Clemens spricht ausdrücklich, dafs man hier wirklich Christum geniefse (*ἡ βρῶσις ἡ Χριστοῦ*). Vgl. I. 6.

[3] Päd. II. 2. p. 409: *διττὸν δὲ τὸ αἷμα τοῦ κυρίου, τὸ μὲν γάρ ἐστιν αὐτοῦ σαρκικόν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα, τὸ δὲ πνευματικόν, τοῦτέστιν, ᾧ κεχρίσμεθα. καὶ τοῦτ' ἔστι πιεῖν τό αἷμα τοῦ Ἰησοῦ τῆς*

Der Logos, der uns Vater, Mutter, Ernährer und Erzieher, kurz gesagt alles ist, fordert uns auf, sein Fleisch zu essen und sein

---

κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας. ἰσχὺς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκὸς κ. τ. λ. Wie dunkel diese Stelle auch sein möge, Schwane verteidigt (I. S. 699) entschieden ihre Orthodoxie und sieht in ihr einen durchaus richtigen Hinweis auf die Gegenwart Christi im Altarssakramente und auf die Wirkung der hl. Eucharistie. Noch deutlicher hebt Döllinger trotz der anerkannten Dunkelheit dieser Stelle folgende Hauptgedanken aus ihr hervor: „Cl. unterscheidet von dem fleischlichen am Kreuze vergossenen Blute des Erlösers das geistige in der Eucharistie, welches nicht in die Sinne fällt, aber doch wahrhaft genossen wird. Wer dasselbe gläubig geniefst, wird auch körperlich dadurch geheiligt und wird teilhaft der Unverweslichkeit des Herrn, und daher wird auch das Fleisch des Menschen durch diesen Genufs mit dem Logos, dem menschgewordenen Gott, vereinigt. Diese Wirkungen, welche Cl. der Eucharistie übereinstimmend mit Irenäus und so vielen anderen Vätern beilegt, beweisen, dafs er ein wahrhaftes Trinken des Blutes Christi, folglich dessen wirkliche körperliche Gegenwart in der Eucharistie angenommen hat.“ Döllinger S. 46. In ähnlicher Weise tritt Hillen (Clementis Alexandrini de ss. Eucharistia doctrina. Diss. aug. Warendorpii 1861), dessen Bemühung, auf Grund des Tridentinums die Abendmahlslehre des Cl. darzustellen (S. 4), anfänglich etwas schablonenhaft scheint, für die Orthodoxie unseres Cl. ein. Nach ihm (S. 15) „patet igitur ex hoc loco (Päd. I. 6. p. 300, 301) in eucharistia totum Christum, Servatorem, ac primum quidem carnem et sanguinem eius, sed una cum Verbo coniunctum in suorum altioris generis alimentum sumi, quo sumpto carnis nostrae affectus componantur“. Ebenso kommt Hillen nach längerer sorgfältiger Exegese der oben angezogenen Stelle aus Päd. II. 2 διττὸν δὲ zur Erklärung, Cl. lehre hier „realem Christi deo-hominis in eucharistia praesentiam simulque vini in sanguinem transsubstantiationem“. Hillen S. 25. Hat Cl. so die wahre Gegenwart Christi im hl. Sakramente einmal klar und fest ausgesprochen, so steht, wie Hillen (S. 16) mit Recht bemerkt, nichts im Wege, dafs er dieselben Gedanken auch allegorisch ausbeutet. Die Angriffe, die Höfling (Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Kultus der Christen. Erlangen 1851) bisweilen recht boshaft gegen die oben citierten Erklärungen Döllingers richtet, fallen nicht ins Gewicht, da Höfling principiell darauf ausgeht, sowohl Cl. v. Alex. wie auch die übrigen Väter „für die Wahrheit und Lauterkeit dieses unseres (!) Bekenntnisses“ in Beschlag zu nehmen. S. 124. Gewichtige Zeugnisse zu Gunsten der katholischen Kirche finden sich dagegen zerstreut in dem trefflichen Werke von Probst, Kirchliche Disciplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. Tübingen 1873. Thomasius (S. 412) schliefst aus diesen Stellen: „Was die Eucharistie gewährt, ist also eine geistige Nahrung und eine Einigung des göttlichen Logos und Geistes mit dem menschlichen.

Blut zu trinken. Es ist dies die eigentümliche Nahrung, die uns der Herr selbst gibt. Sein Fleisch gibt er hin, und sein Blut gießt er aus, es fehlt uns nichts zu unserem geistigen Wachsen. Hierdurch fordert er uns zur Ablegung unserer irdischen Lebensweise und zur Annahme der seinigen auf. Wir sollen ihn also selbst in unser Herz aufnehmen und so unsere eigene Unvollkommenheit beseitigen.[1] Durch diese heilige Eucharistie

vermittelt durch die irdischen Elemente, durch die Mischung von Wasser und Wein, welche jenen geistlichen Vorgang abbildet, der nur dem Gläubigen zu teil wird, aber zugleich dem Leibe zu gute kommt. Denn auch letztere Beziehung ist in der dunklen Stelle zweifellos enthalten. Wie sich beides verhält, bleibt unklar." Sonst hat Thomasius von Clemens keine Stelle mehr und geht zu Origenes über, der sich „um so klarer ausspricht". „Ihm ist das Wesentliche im Abendmahl das Wort Christi, und zwar nicht das wesenhafte Wort, der Logos, sondern das verkündigte, Verbum de Deo Verbo procedens, das Evangelium von Christi Leben, Leiden und Sterben. Brot und Wein aber sind Symbole dieses Leibes und Blutes Christi, d. h. eben jenes lebenskräftigen samenartigen Wortes." Als Hauptstelle führt Thomasius an (in Matth. com. ser. 85): Panis iste, quem Deus Verbum . . . fuerat effundendus. „So legt Origenes die Einsetzungsworte aus. Ganz konsequent bemerkt er deshalb (in Matth. XI. 14. [vgl. Cels. VIII. 33]), der Genuß der Symbole brächte uns an und für sich nichts Gutes, so daß Essen und Nichtessen gleich ist, die Gesinnung bedingt alles." „Offener kann man," wie Thomasius meint, „die spiritualistische Fassung nicht aussprechen: Das ‚Wort' ist Objekt des Glaubens und Inhalt des gesegneten Abendmahlsgenusses. Dabei weiß jedoch Origenes wohl, daß seine Theorie nicht die gemein-kirkliche ist. Er unterscheidet dieselbe von der seinigen als ‚die Meinung der Einfältigen' (*κοινοτέρα τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχή*); er nennt da, wo er zur Gemeinde redet, die Elemente einfach Leib und Blut (h. in Exod. XIII. 3, in Levit. IX. 20), er sagt (in Matth. serm. 19): Manducant pascha immolatum Christum pro nobis — bibunt sanguinem eius. Insofern ist er uns ein Zeuge für die Herrschaft der realistischen Anschauung." Thomasius verweist noch auf in Ioh. XXXII. 16; in Matth. XI. 14, aber seine umständliche Erklärung geht zu weit, wir haben bereits in unserer Monographie über Origenes die Richtigkeit seiner eucharistischen Vorstellungen gezeigt. Vgl. daselbst S. 8 Anm. 2; 184 Anm. 1.

[1] *φάγετέ μου, φησί, τὴν σάρκα καὶ πίεσθέ μου τὸ αἷμα. ταύτας ἡμῖν οἰκείας τροφὰς ὁ κύριος χορηγεῖ, καὶ σάρκα ὀρέγει καὶ αἷμα ἐκχεῖ, καὶ οὐδὲν εἰς αὔξησιν τοῖς παιδίοις ἐνδεῖ . . ἀποδύσασθαι ἡμῖν τὴν παλαιὰν καὶ σαρκικὴν ἐγκελεύεται φθοράν, ὥσπερ καὶ τὴν παλαιὰν τροφήν, καινῆς δὲ ἄλλης τῆς τοῦ Χριστοῦ διαίτης μεταλαμβάνοντας, ἐκεῖνον, εἰ δυνατόν, ἀναλαμβάνοντας ἐν ἑαυτοῖς ἀποτίθεσθαι καὶ τὸν*

werden wir genährt;[1] einige gebrauchen bei der Eucharistie nur Wasser;[2] Clemens kannte wohl die Sitte, dem Weine Wasser zuzumischen.[3] Melchisedech gab Brot und Wein zum Vorbilde der Eucharistie.[4] Die Eucharistie gibt Anteil an der Unsterblichkeit, der Empfänger dieses heiligen Geheimnisses kommt mit Christus und dem heiligen Geiste in die innigste Verbindung.[5] Es handelt sich ja bei diesem geheimnisreichen Liebesmahle kurz gesagt um den Genufs des Leibes Christi.[6]

So ergibt sich als Resumé, dafs Clemens, von der Gegenwart Christi im heiligen Sakramente fest durchdrungen,[7] die heilige

---

σωτῆρα ἐνστερνίσασθαι, ἵνα καταρτίσωμεν τῆς σαρκὸς ἡμῶν τὰ πάθη. Päd. I. 6. p. 391.

[1] τρέπεται ἡ σάρξ διὰ τῆς εὐχαριστίας . . ἡ σάρξ τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐστιν κ. τ. λ. Fragm. ex scriptis Theod. M. p. 664. Vgl. Str. I. 1. p. 692; III. 12. p. 1192.

[2] εἰσὶ γὰρ, οἳ καὶ ὕδωρ ψιλὸν εὐχαριστοῦσιν. Str. I. 20. p. 813. Gemeint sind die Aquarier, die Ebionäer, Tatian. Harnack (Medizinisches S. 51) meint, die Kirche habe die Aquarier erst ruhig gewähren lassen und sei erst eingeschritten, als sich hinter dieser Praxis bedenkliche Sektiererei versteckte. Das wird er wohl schwerlich bewoisen können.

[3] ἀναλόγως τοίνυν κίρναται ὁ μὲν οἶνος τῷ ὕδατι κ. τ. λ. Päd. II. 2. p. 409.

[4] M. ὁ τὸν οἶνον καὶ τὸν ἄρτον τὴν ἡγιασμένην διδοὺς τροφὴν εἰς τύπον εὐχαριστίας. Str. IV. 25. p. 1369. Von den alten Schriftstellern deuten manche, z. B. Flavius Josephus, Tertullian (adv. Iud. 3), das Opfer des Melchisedech als blofse Stärkung für Abraham. Die anderen aber alle als Vorbild des neutestamentlichen Opfers.

[5] καὶ τὸ μὲν εἰς πίστιν εὐωχεῖ τὸ κρᾶμα, τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ τὸ πνεῦμα. ἡ δὲ ἐν ἀμφοῖν αὖθις κρᾶσις πότου τε καὶ λόγου εὐχαριστία κέκληται, χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλή, ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν. Päd. II. 2. p. 409. Vgl. Päd. I. 6. p. 304.

[6] ἡ βρῶσις ἡ Χριστοῦ. Päd. II. 1. Auch Hopfenmüller gibt der Stelle diese Deutung.

[7] Selbst Bigg (S. 104 Anm.), der die Behauptung wagt: „The consecration of the eucharist by laymen was not unknown in Tertullian's church" (exhort. cast. VII), gesteht doch S. 106, 4 von Clemens: The doctrine of real presence is stated excerpta 82: ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἁγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος οὐ τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον, οἷα ἐλήφθη. ἀλλὰ δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβληται, and the precise idea of transsubstantiation was familiar to Clement. Päd. I. 6: πάσχει

Kommunion als eine heilbringende Seelennahrung richtig gefafst und jedenfalls auch den Gedanken an den Opfercharakter der Eucharistie nahegehabt hat.[1] In welcher Beziehung zu Clemens' Zeiten Eucharistie und Agapen gestanden, ist für eine moralische Abhandlung eine ziemlich belanglose Frage.[2]

δὲ τὴν μεταβολὴν κατὰ ποιότητα οὐ κατ' οὐσίαν. (Er sprach von dem Blute der Mutter, das sich in Milch verwandelt etc.)

[1] Mit Recht bemerkt Schwane (I. S. 700): „Soll aber das Alttestamentliche ein Typus des Neutestamentlichen sein, so kann das letztere nicht blofs in der Darbringung von einem materiellen Brote und Weine bestanden haben, sondern Christus selbst, als der König und Hohepriester, mufs der Opferer sein, wie er sich selbst darbringt unter den getrennten Gestalten des Brotes und Weines." Näheres hierüber bei Hillen S. 33—35. . Auch Döllinger (a. a. O. S. 109) läfst Cl. in dem Opfer des Melchisedech ein wahres Opfer und ein Vorbild der Eucharistie erblicken, wird aber deshalb heftig angefahren von Höfling, der zwar (S. 111) zugibt, dafs Cl. „ein christliches Priestertum", einen Altar in der Kirche und Opfer kennt, die die Gläubigen Gott darbringen sollen; nach dem aber der Altar nichts ist als „die gerechte Seele" (S. 114, 118), und das Opfer nichts ist als die Gebete und guten Werke, durch welche „der Mensch sich selbst, sein ganzes Herz und Leben Gott zum Opfer darbringt" (S. 113). Cl. kennt nach Höfling (S. 116) „kein anderes Opfer, als dafs der Mensch das, was er ist, an Gott, und was er hat, an den Nächsten hingibt". Auch das Opfer der „Kirche" ist nichts als ein „Gebetsopfer", „ein Opfer des Herzens und Lebens" (S. 117). Überall findet Höfling „jedes ceremonielle gesetzliche Gebundensein der Akte des christlichen Gottesdienstes an bestimmte Zeiten, Örter und Personen geradezu geleugnet"; er findet nichts von einer „direkten Beziehung und Anwendung der christlichen Opferidee auf die Abendmahlshandlung" (S. 120). Die Eucharistie ist nur der „öffentlich kirchlich gemeinsame liturgische Vollzug des [Gebets-]Opfers". Von einer specifischen Verschiedenheit des Abendmahlsopfers von den übrigen [Gebets-]Opfern der Christen, von einer Opferung Christi u. s. w. findet Höfling (S. 121) nirgends die leiseste Spur. Dasselbe beweist Höfling (S. 189) „unwidersprechlich" von Origenes! Vgl. hiergegen eigens Probst, Die Lehre des Origenes über Opfer und Altar. Tübinger Quartalschrift. 1864. S. 513—521.

[2] Nach Seeberg (S. 104) ist es bemerkenswert, dafs die Schilderung des Cl. den Ausdruck hervorbringt, dafs die Eucharistie zu seiner Zeit in Alexandrien noch Bestandteil der Agapenmahlzeit ist. Er verweist auf Päd. II. 1. p. 384; II. 2. p. 413. Str. VII. 7. p. 469. Bigg S. 103 Anm. Bigg widmet a. a. O. dieser Frage eine besondere Aufmerksamkeit und führt aus: Die Eucharistie war zu Alexandrien noch nicht von der Agape getrennt und wurde abends gefeiert. 1. Im Westen bestand diese Trennung zwar

6. Die Lehre von der Tugend.

Es ist bemerkenswert, dafs die Ausführungen des Clemens über die Tugend viel reichhaltiger sind als die über die Sünde. Es hätte wohl nahegelegen, das ganze Lasterleben des Heidentums in den grellsten Farben zu schildern und aus seinen verheerenden Folgen seine ganze Unwürdigkeit zu beweisen. Im Protreptikus und Pädagogus fehlen allerdings diese Versuche nicht, aber Clemens steht doch auf dem höheren Standpunkte: Er ist von der christlichen Tugend ganz eingenommen; in dem herrlichen Tugendleben, das die Kirche bis dahin schon aufgebaut hatte, hatte sie gezeigt, was sie leisten konnte. Das höchste Ideal der Menschheit war im Christentum erreicht; das christliche Tugendleben zerteilte sich in zahllosen Adern über den ganzen Menschen und vollendete sich im Gnostiker. Das sollte das Heidentum sehen und sich begeistern lassen.

---

schon, wie wir von Justin und Tertullian wissen. 2. Cl. braucht das Wort Eucharistie für die Elemente (Str. I. 1) und für den Ritus (Päd. II. 2. Str. IV. 5). 3. Es bestand auch ein Morgengottesdienst zu Alexandrien, doch wissen wir nicht, ob dort die Eucharistie stattfand (Päd. II. 10). Dagegen: 1. Soweit wir beurteilen können, ist die Liturgie zu Cl. Zeit noch nicht so entwickelt wie zur Zeit des Origenes. 2. Die Agape in ihren beiden Formen (öffentlich an bestimmten Abenden, privat in Privathäusern) ist erwähnt, die Eucharistie als etwas hiervon Getrenntes nicht. 3. Das Wort Eucharistie ist auf die Agape ausgedehnt (Päd. II. 10). Nach einigen weniger wichtigen Gründen kennt 6. Bigg keine Stelle aus einem orientalischen Schriftsteller vor Cl., in welcher die Eucharistie als eine getrennte und durchaus selbständige Thätigkeit erscheint. — Für die öffentliche Agape führt Bigg an: *δημιώδης ἑστίασις* (Päd. II. 1). Die etwas vorher erwähnte *τὸν κεκληκότα* ist die *δοχή*. Vgl. Päd. II. 10: *ἑσπέρας δὲ ἀναπαύσασθαι καθήκει μετὰ τὴν ἑστίασιν καὶ μετὰ τὴν ἐπὶ ταῖς ἀπολαύσεσιν εὐχαριστίαν.* Hier meint Cl. the ordinary house supper. So auch Str. VII. 7: *αἱ πρὸ τῆς ἑστιάσεως ἐντεύξεις τῶν γραφῶν, ψαλμοὶ δὲ καὶ ὕμνοι περὶ τὴν ἑστίασιν πρό γε τῆς κοίτης.* Bei den meisten der an diesen Stellen gedachten Fälle kann ja kein Priester anwesend gewesen sein, deren Zahl Bigg (S. 102) auf etwa zwölf für Alex. angibt. Die Stelle quis div. s. 23: *πόμα καθ' ἡμέραν ἐνδιδοὺς ἀθανασίας* erklärt Bigg: Die Privat-Agape war anfangs abends ohne Priester, später war manchmal der Priester bei der *δοχή* zugegen. — Man darf sicher auf alle diese winzigen Äufserungen schon deshalb nicht zu viel Gewicht legen, weil sie sich besonders noch in den Schriften finden, in denen Cl. für die noch nicht völlig zum Christentume Reifen sicher die höchsten Geheimnisse nicht auskramte.

Manche Philosophen lehren, die Tugend genüge zur Seligkeit, andere lehren, auf ihr allein beruhe die Schönheit der Seele.[1] Die Stoiker behaupten, die Tugend sei bei Gott und Menschen gleich, unser Autor nennt diese Ansicht gottlos;[2] er nennt „die Tugend eine durch die Vernunft bewirkte harmonische Disposition der Seele, die in der ganzen Lebensweise zur Erscheinung kommt".[3]

---

[1] *τὴν ἀρετὴν αὐτάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν. . . .* Sokrates *τὴν ἀρετὴν τὸ κάλλος τῆς ψυχῆς ἔφη εἶναι. κατὰ δὲ τὸ ἐναντίον τὴν κακίαν αἶσχος ψυχῆς.* So lehrte auch Antipater in Übereinstimmung mit anderen Stoikern, *ὅτι καὶ κατ' αὐτὸν αὐτάρκης ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν.* Am Anfange dieser Stelle wird der letzthin wiederkehrende Ausdruck von der barbarischen Philosophie gebraucht. Str. V. 14. p. 144.

[2] *μὴ τὴν αὐτὴν εἶναι ἀρετὴν ἀνθρώπου καὶ θεοῦ.* Str. II. 22. p. 1084. *οὐ γὰρ καθάπερ οἱ Στωϊκοὶ ἀθέως πάνυ τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ἀνθρώπου λέγομεν καὶ θεοῦ.* Str. VII. 14. p. 524. Diese Ansicht war folgerichtig bei den Stoikern, weil sie ja in ihrem Pantheismus Gott und den Menschen dieselbe recta ratio zuschrieben. Vgl. Diog. Laert. VII. seg. 88. Cic. de leg. I. 8: Iam vero virtus eadem in homine ac Deo est, neque ullo allio ingenio praeterea. Est autem virtus nihil aliud quam in se perfecta et ad summum perducta natura. Est igitur homini cum Deo similitudo. Vgl. Seneca ep. 74. — Origenes lehrt zwar auch Cels. IV. 29: *καθ' ἡμᾶς γὰρ ἡ αὐτὴ ἀρετή ἐστιν τῶν μακαρίων πάντων ὥστε καὶ αὐτὴ ἀρετὴ ἀνθρώπου καὶ θεοῦ.* Natürlich lehrte Origenes in durchaus christlichem Sinne von der Vollfülle aller Tugend, die, soweit sie zur göttlichen Vollkommenheit diene, in Gott sich finde und von den Menschen nachgeahmt werden solle (vgl. Capitaine S. 132, 133), es ist dies eadem hominum atque dei virtus secundum genus tantum, et etiam hoc non secundum quantitatem sed qualitatem (Capitaine S. 132). Cl. weist entschieden die Ähnlichkeit Gottes und des Menschen als auf Körperlichkeit oder auf derselben Tugend beruhend zurück: *ἡ δὲ ὁμοίωσις οὐχ . . . . κατὰ τὸ σχῆμα τὸ ἀνθρώπειον, οὐδὲ μὴν κατ' ἀρετὴν ἢ πρὸς τὸ πρῶτον αἴτιον, ἀσεβὴς γὰρ καὶ ἤδη ἡ ἔκδοσις τὴν αὐτὴν ἀρετὴν εἶναι ἀνθρώπου καὶ τοῦ παντοκράτορος προσδικησάντων.* Str. VI. 14. Dagegen bestimmt Cl. nach Münscher (S. 144) „die Natur der Tugend wieder nach stoischen Grundsätzen. Die Stoiker nämlich betrachteten die Tugend als ein unzertrennliches Ganzes, als eine absolute Einheit, die in der Seele ihren Sitz hat. Das nannten sie *κατόρθωμα*, dann sahen sie auf die einzelne Richtung, Wirkung und Äußerung jener Beschaffenheit der Seele, das waren *καθήκοντα*, Pflichten". Unsere Darstellung wird ergeben, daß die Tugendlehre des Clem. Al. durchaus christlich ist.

[3] *καὶ γὰρ ἡ ἀρετὴ αὐτὴ διάθεσίς ἐστι ψυχῆς σύμφωνος ὑπὸ τοῦ λόγου περὶ ὅλον τὸν βίον. ναὶ μὴν τὸ κορυφαιότατον αὐτὴν φιλοσοφίαν*

Anlage zur Tugend.

Wir sind alle von Natur zur Tugend angelegt, allerdings nicht alle in gleichem Maſse, doch kann jeder entsprechende Fortschritte machen und sich Verdienste erwerben.[1] So beherrschen wir denn die Affekte der Seele.[2] Dem ganzen Menschengeschlechte ist übrigens die Tugend nötig, damit es zum Glück und zum Heile gelange.[4] Darum müssen wir selbst für die Tugend kämpfen, denn das beste Leben ist entschieden das tugendhafte Leben.[5] Die Tugend bezweckt die Besserung und Vervollkommnung der Menschen,[6] und nicht das äuſsere Werk allein bedingt den Wert bei Gott, sondern die tugendhafte Gesinnung dabei,[7] auch sollen wir nicht die Tugend bei anderen, sondern in uns selbst suchen.[8] Die Tugend hat an und für sich bei allen Menschen denselben Wert, und Mann und Frau sind, was die Menschheit angeht,

ἐπιτήδευσιν λόγου ὀρθότητος ἀποδιδόασιν. Päd. I. 13. p. 372. In dem ganzen Kapitel finden sich stoische Anschauungen.

[1] *τὸ δ' ἄλλους παρ' ἄλλους εὖ πεφυκέναι πρὸς ἀρετὴν κ. τ. λ.* Str. I. 6. p. 729.

[2] *ἐν τοῖς τῆς ψυχῆς πάθεσιν, ὧν ἐπικρατοῦμεν τῇ ἀρετῇ.* Str. I. 24. p. 908.

[3] *ἀναγκαῖον οὖν σύμπαντι τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει παιδεία τε καὶ ἀρετή, εἴ γε ἐπὶ τὴν εὐδαιμονίαν σπεύδοιεν.* Str. IV. 8. p. 1276. Nach Plato gibt die Tugend der Seele Schönheit, das Laster Häfslichkeit. Vgl. Päd. III. 11. Str. V. 16. Päd. II. 12 wird nur der Tugendhafte als der *καλὸς κἀγαθὸς* bezeichnet. Vgl. Päd. III. 6.

[4] *τὴν ἀρετὴν περιμάχητον νομιστέον.* Str. IV. 8. p. 1280.

[5] *μετὰ ἀρετῆς καὶ σωφροσύνης.* Str. III. 5. p. 1144.

[6] *τὸ δὲ ἐνάρετον πᾶν ἀπ' ἀρετῆς τέ ἐστι, καὶ πρὸς ἀρετὴν ἀναφέρεται. καὶ ἤτοι πρὸς τὸ γενέσθαι σπουδαίους δίδοται, ἢ πρὸς τὸ ὄντας χρῆσθαι τοῖς κατὰ φύσιν προτερήμασι. συνεργεῖ γὰρ ἔν τε τοῖς καθ' ὅλον, ἔν τε τοῖς ἐπὶ μέρους.* Str. VII. 7. p. 392. Laktanz weist sehr schön nach, dafs die Tugend nicht Selbstzweck sein kann, sondern sich auf das zukünftige Leben erstrecken mufs. Daher ist auch wahre Tugend ohne Religion und ohne die Hoffnung der Unsterblichkeit nicht möglich. Nach Augustin ist die Tugend auch nur Mittel zur Erreichung des höchsten Gutes. Stöckl, Gesch. d. Ph. S. 270, 305, 306.

[7] *ἀλλ' οὐδὲ ἀποχὴ γάμου ἐν ἀγνωσίᾳ, ἀλλὰ τὸ κατ' ἀρετὴν ἔργον τὸ γνωστικόν.* Str. IV. 22. p. 1356.

[8] *τὴν ἀρετὴν οὐκ ἐπ' ἄλλοις τισὶν εἶναι φαμεν, ἢ πάντων μάλιστα ἐφ' ἡμῖν . . . θεόδοτον γὰρ τὸ δῶρον.* Str. IV. 19. p. 1336.

gleich, somit ist es auch ihre Tugend.[1] In der Tugend besteht aber auch die wahre Glückseligkeit des Menschen.[2]

Zusammenhang der Tugenden.

Die Tugenden stehen einander nahe, und eine folgt auf die andere.[3] Doch ist trotz dieses inneren und engen Zusammenhanges der Tugenden untereinander ihre Entwicklung und Vollendung niemals eine unbedingte parallele. Man kann recht wohl in der einen oder anderen Tugend Fortschritte gemacht haben, und dann ist man zwar nach dieser Richtung hin vollkommen, braucht aber noch nicht allseitig vollkommen zu sein.[4] Der Gnostiker erstrebt eine möglichst allseitige Ausbildung; seine tugendgeschmückte Seele ist ein Bild der göttlichen Vollkommenheit.[5] Doch finden sich beim Gnostiker auch drei Tugenden besonders wieder wunderbar vereinigt, und zwar die Weisheit, das ist die Kenntnis göttlicher und menschlicher Dinge, die Gerechtigkeit, welche im Einklang aller Teile unserer Seele besteht, und Heiligkeit, das ist der eigentliche Gottesdienst.[6] An anderen

---

[1] *οὐκ ἄλλην τοίνυν πρὸς τὴν ἀνθρωπότητα φύσιν ἔχειν ἡ γυνὴ, ἄλλην δὲ ὁ ἀνὴρ φαίνεται, ἀλλ' ἢ τὴν αὐτήν, ὥστε καὶ τὴν ἀρετήν.* Str. IV. 8. p. 1272.

[2] *εὐδαιμονία δὲ ἐν χρήσει ἀρετῆς ἐξετάζεται.* Päd. II. 1. p. 404.

[3] *ὡς μὲν οὖν ἀνταϰολουθοῦσιν ἀλλήλαις αἱ ἀρεταί . . . ὡς πίστις μὲν ἐπὶ μετανοίᾳ ἐλπίζεται, εὐλάβεια δὲ ἐπὶ πίστει, καὶ ἡ ἐν τούτοις ἐπιμονή τε καὶ ἄσκησις ἅμα μαθήσει συμπεραιοῦται εἰς ἀγάπην, ἡ δὲ τῇ γνώσει τελειοῦται.* Str. II. 9. p. 980. Ein einziges Ziel, z. B. die Glückseligkeit, wird durch viele einzelne Ursachen bewirkt; so ist auch die Tugend der Potenz nach eine, geht aber in mehrere Tugenden auseinander: *τοῦ γοῦν εὐδαιμονεῖν, ἑνὸς ὄντος, αἴτιαι τυγχάνουσιν αἱ ἀρεταί, πολλαὶ οὖσαι . . . Μήτι οὖν αἱ πολλαὶ ἀρεταὶ μία ἐστὶ ϰατὰ δύναμιν . . . καὶ τὸ πλῆθος δὲ τῶν ἀρετῶν, ϰατὰ γένος ἓν τυγχάνον, ἑνὸς αἴτιον γίνεται τοῦ εὐδαιμονεῖν.* Str. VIII. 9. p. 600. Eine ähnliche Einheit der Tugend hatte Sokrates und nach ihm Plato gelehrt (vgl. Zeller II. I. S. 218). Ebenso auch die Stoiker, deren Ausdrücke sich bei Cl. hier wiederfinden. Der Ausdruck *ἀνταϰολουθοῦσιν ἀλλήλαις αἱ ἀρεταί* ist von Chrysippus, wie Plutarch (Stoic. enant. 24) bezeugt. Vgl. Basilake S. 36.

[4] *τὸ τέλειον εὑρίσϰω πολλαχῶς ἐϰλαμβανόμενον ϰατὰ τὸν ἐν ἑϰάστῃ ϰατορθοῦντα ἀρετῇ.* Str. IV. 21. p. 1340. Vgl. Str. IV. 21. p. 1344.

[5] *ἐπίγειος εἰϰὼν θείας δυνάμεως ἡ γνωστιϰὴ ψυχή. τελείᾳ ἀρετῇ ϰεϰοσμημένη.* Str. VII. 11. p. 489.

[6] *ἡ ἀνταϰολουθία τῶν τριῶν ἀρετῶν περὶ τὸν ἄνθρωπον εὑρίσϰεται τὸν γνωστιϰόν, ἠθιϰῶς τε καὶ φυσιϰῶς καὶ λογιϰῶς περὶ τὸ θεῖον*

Stellen weist Clemens wieder auf den engen Zusammenhang der drei göttlichen Tugenden hin und erklärt, der Tempel Gottes sei der Fromme, der sich auf den Grundfesten dieser Tugenden aufbaue.[1]

Der Tugendhabitus und seine Unverlierbarkeit.

Die Tugend ist also der Potenz nach eine, viele Wege führen zu ihr hin, ohne göttliche Hilfe kann sie nicht erworben werden.[2] Wir haben also, kurz gesagt, die natürliche Anlage zur Tugend, müssen sie aber entwickeln.[3] Indem wir diese natürlichen Anlagen zur Entwicklung und Verwirklichung führen, erlangen wir den Tugendhabitus, welchen die Philosophen als die eigentliche Tugend bezeichnen. Dieser Tugendhabitus kann dann wieder immer vollkommener und schliefslich gar unverlierbar werden.[4] Über die Unverlierbarkeit des Tugendhabitus, den Clemens bald mit ἕξις, bald mit *διάθεσις* bezeichnet,[5] spricht er sich in

---

πραγματευόμενον. σοφία μὲν γὰρ ἐπιστήμη τῶν θείων καὶ τῶν ἀνθρωπίνων. δικαιοσύνη δὲ συμφωνία τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν. ὁσιότης δὲ θεραπεία τοῦ θεοῦ. Str. IV. 26. p. 1373.

[1] ἐνταῦθα γὰρ ὁ νεὼς τοῦ θεοῦ τρισὶν ἡδρασμένος θεμελίοις, πίστει, ἐλπίδι, ἀγάπῃ φαίνεται. Str. V. 1. p. 29.

[2] μιᾶς οὔσης τῆς ἀληθείας, πολλὰ τὰ συλλαμβανόμενα πρὸς ζήτησιν αὐτῆς. ἡ δὲ εὕρεσις ἡ δι' υἱοῦ. εἰ γοῦν σκοποῖμεν, μία κατὰ δύναμίν ἐστιν ἡ ἀρετή. ταύτην δὲ συμβέβηκε, τούτοις μὲν τοῖς πράγμασιν ἐγγενομένην, λέγεσθαι φρόνησιν, ἐν τούτοις δὲ ϕωφροσύνην, ἐν τούτοις δὲ ἀνδρείαν ἢ δικαιοσύνην. Str. I. 20. p. 813, 816.

[3] φύσει ἐπιτήδειοι γεγόναμεν πρὸς ἀρετήν, οὐ μὴν ὥστε ἔχειν αὐτὴν ἐκ γενετῆς, ἀλλὰ πρὸς τὸ κτήσασθαι ἐπιτήδειοι. Str. VI. 11. p. 317. Vgl. Arist. eth. Nic. II. 1: οὐτ' ἄρα φύσει, οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτὰς τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἤθους.

[4] καί τοι καὶ οἱ φιλόσοφοι τὰς ἀρετὰς ἕξεις καὶ διαθέσεις καὶ ἐπιστήμας οἴονται, ὡς δὲ οὐ συγγεννᾶτει τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλ' ἐπίμικτός [ἐπίκτητος] ἐστιν ἡ γνῶσις. καὶ προσοχῆς μὲν δεῖται κατὰ τὰς ἀρχὰς ἡ μάθησις αὐτῆς, ἐκ θρέψεώς τε καὶ αὐξήσεως, ἔπειτα δὲ ἐκ τῆς ἀδιαλείπτου μελέτης εἰς ἕξιν ἔρχεται. οὕτως ἐν ἕξει τελειωθεῖσα τῇ μυστικῇ, ἀμετάπτωτος δι' ἀγάπην μένει. Str. VI. 9. p. 297. Die Bezeichnung der Tugend als ἕξις, die sich bei Aristot. eth. Nic. 114 findet, kommt von den Stoikern, unterscheidet sich aber von der *διάθεσις*: καὶ γὰρ τὰς μὲν ἕξεις ἐπιτείνεσθαί φασι καὶ ἀνίεσθαι, τὰς δὲ διαθέσεις ἀνεπιτάτους εἶναι καὶ ἀνανέτους. Σιμπλ. Ἀρίστ. σχολ. p. 70. b. Basilake S. 44 Anm. 4.

[5] ἕξις εἴτε διάθεσις. Str. IV. 22. p. 1349. S. Anm. 4.

der weitläufigsten und umständlichsten Weise aus, und zwar sind diese Ausdrücke zum Teil den Stoikern entlehnt. Die Apostel waren nach Clemens in der gnostischen Vollkommenheit so weit fortgeschritten, daſs sie wegen ihres festen und standhaften Gemütszustandes in nichts geändert wurden, sondern im unverlierbaren Tugendhabitus verharrten.[1] So bleibt auch der Gnostiker in einem unverlierbaren Tugendhabitus.[2] Wer in der Gerechtigkeit vollkommen wird, kann sich den Tugendhabitus unverlierbar machen.[3] So wird durch die Übung die Tugend zur Natur.[4] Ähnlich ist es ja auch mit dem Zustande des Lasters, bei welchem der Lasterhafte so im Bösen eingewachsen ist, daſs er sich schwerlich oder selten zur Tugend aufschwingt.[5]

Ist in alledem schon deutlich ersichtlich, wie sehr Clemens die Tugend als etwas Bleibendes, als eine Fertigkeit, Fähigkeit und Geneigtheit zum Guten betrachtet, so stellt er anderwärts den Habitus der Tugend noch ausdrücklich der einzelnen Bethätigung gegenüber; so betont er, daſs beispielsbalber die Klugheit keine Einzelthätigkeit, sondern eine tugendhafte Gesinnung sei.[6]

[1] *ἐμπέδῳ τινι τῆς διανοίας καταστάσει μηδὲ καθ' ὁτιοῦν μεταβαλλόμενοι, ἀλλ' ἐν ἕξει ἀσκήσεως ἀεὶ μένοντες ἀναλλοίωτοι μετά γε τὴν τοῦ Κυρίου ἀνάστασιν.* Str. VI. 9. p. 292. Päd. III. 11.

[2] *εἰκότως τοίνυν ἐν τῇ μιᾷ ἕξει μένει τῇ ἀμεταβόλῳ γνωστικῶς ἀγαπῶν.* Str. VI. 9. p. 296. Daselbst p. 297. Str. VII. 7. p. 465: *εἰς τὴν μίαν ἐκείνην ἕξιν κ. τ. λ.*

[3] *τοῦ δὲ γνωστικοῦ μετὰ τὴν ἄλλοις νομιζομένην τελείωσιν η δικαιοσύνη εἰς ἐνέργειαν εὐποιίας προβαίνει.* Str. VI. 7. p. 281.

[4] *τῷ ἄρα ἀναπόβλητον τὴν ἀρετὴν ἀσκήσει γνωστικῇ πεποιημένῳ φυσιοῦται ἡ ἕξις.* Str. VII. 7. p. 468; VII. 11. p. 489; VII. 12. p. 497. Vgl. noch die Ausdrücke *ἀδιάπτωτος.* Str. II. 20. Päd. I. 13; *ἄπτωτος.* Str. VII. 7. Diese Ausdrücke finden sich auch wieder bei den Stoikern. Vgl. Diog. Laert. VII. 127: *καὶ μὴν τὴν ἀρετὴν Χρυσίππος μὲν ἀποβλητήν, Κλεάνθης δὲ ἀναπόβλητον διὰ βεβαίους καταλήψεις. — καὶ ὁ σοφὸς παρὰ τοῖς Στωϊκοῖς ἐστιν ἀπαράπτωτος, ἀναμάρτητος.* Diog. Laert. VII. 117; VII. 47. Basilake S. 45.

[5] *. . . οὕτως ἔμπαλιν ἡ κακία οὐκ ἄν τι ἐνάρετον ποιήσαι.* Str. VI. 17. p. 392. Vgl. Str. VII. 2. p. 413.

[6] *μηδεμία ἐνέργεια φρόνησις. ἕξις γαρ ἡ φρόνησις. οὐδεμία δὲ ἐνέργεια ἕξις.* Str. VII. 11. p. 492. *ἡ ἐπιστήμη ἐπιστημική ἐστιν ἕξις, ἀφ' ἧς τὸ ἐπίστασθαι συμβαίνει.* Str. II. 17. p. 1013. So gelangt der Gnostiker nicht nur zum Habitus der einen Tugend, sondern erlangt den

Die erworbene und die eingegossene Tugend.

Auch den Gedanken einer natürlich erworbenen und einer göttlich eingegossenen Tugend finden wir mehrfach bei unserem Autor ausgesprochen. Setzt schon der Begriff des Habitus eine gewisse natürliche Bestrebung voraus, so lehrt Clemens ausdrücklich, dafs die Tugend auf eigener Übung beruhe, weil ja sonst ihre Verdienstlichkeit aufhöre.[1] Plato lehrte schon, dafs die Tugend übernatürlich eingegossen sei,[2] und diese platonische Ansicht annehmend, lehrt Clemens einige Zeilen weiter, dafs thatsächlich die Weisheit eine solche von Gott uns eingegossene Tugend sei.[3] Die Tugend ist geradezu etwas Göttliches,[4] und der heilige Geist wird ja den Christen eingegossen.[5]

Ist die Tugend auch eigentlich nur eine, so geht sie doch in die verschiedensten Zweige auseinander.[6] Als die vier Grund-

ganz allgemeinen Tugendhabitus: *οὐκ ἐγκρατὴς οὗτος ἔτι, ἀλλ' ἐν ἕξει γέγονεν ἀπαθείας. σχῆμα θεῖον ἐπενδύσασθαι ἀναμένων.* Str. IV. 22. p. 1348. Der Tugendhabitus ist dem Gnostiker schlechterdings unverlierbar, so dafs er weder im Wachen noch Schlafen, noch in Gedanken ihn verliert: *εἴ γε ἀγαπᾶν μεμάθηκε τὸν θεόν, οὐχ ἕξει τὴν ἀρετὴν ἀπόβλητον οὗτος οὐδαμῶς, οὔτε ὕπαρ, οὔτε ὄναρ, οὐδὲ κατὰ φαντασίαν τινα. ἐπεὶ μηδ' ἐξίσταται ποθ' ἑαυτῆς ἡ ἕξις, ἀποπεσοῦσα τοῦ ἕξις εἶναι.* Str. IV. 22. p. 1349.

[1] *οὔτε γὰρ φύσει τὴν ἀρετὴν γεννώμεθα ἔχοντες, οὔτε γενομένοις, ὥσπερ ἄλλα τινὰ τῶν τοῦ σώματος μερῶν, φυσικῶς ὕστερον ἐπιγίνεται. ἐπεὶ οὐδ' ἂν ἦν ἑκούσιον οὐδὲ ἐπαινετὸν κ. τ. λ.* Str. VII. 3. p. 424.

[2] *λέγει δὲ καὶ ὁ Πλ. ἐν τῷ Μένωνι θεόδοτον τὴν ἀρετὴν* [Platos Worte lauten: *θεία ἡμῖν φαίνεται μοίρᾳ παραγινομένη ἡ ἀρετή, οἷς παραγίνεται.* Vgl. Justin: *θείᾳ μοίρᾳ φαίνεται ἡμῖν παραγινομένη ἡ ἀρετή, οἷς ἂν παραγίνεται.*] Str. V. 13. p. 123.

[3] *θεόδοτος τοίνυν ἡ σοφία, δύναμις οὖσα τοῦ πατρὸς, προτρέπων μὲν ἡμῶν τὸ αὐτεξούσιον, ἀποδέχεται δὲ τὴν πίστιν, καὶ ἀμείβεται τὴν ἐπίστασιν τῆς ἐκλογῆς ἄκρᾳ κοινωνίᾳ.* Str. V. 13. p. 125.

[4] *ἀρετὴ θεία.* Str. VI. 15. p. 349.

[5] *Χριστιανῶν, οἷς χρυσὸς ὁ βασιλικὸς ἐγκαταμέμικται, τὸ ἅγιον πνεῦμα.* Str. V. 14. p. 145, 148.

[6] *ὁ μίαν ἔχων ἀρετὴν γνωστικῶς πάσας ἔχει διὰ τὴν ἀντακολουθίαν.* Als Haupttugenden bezeichnet Cl. hier zunächst: *ἐγκράτεια διάθεσίς ἐστιν ἀνυπέρβατος τῶν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον φανέντων. ἐγκρατεύεται δὲ ὁ κατέχων τὰς παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ὁρμάς, ἢ ὁ κατέχων αὐτόν, ὥστε μὴ ὁρμᾶν παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον.* Mäfsigung und Tapferkeit stehen einander sehr nahe: *σωφροσύνη δὲ αὐτὴ οὐκ ἄνευ ἀνδρείας, ἐπειδὴ ἐξ ἐντολῶν γίνεται ἑπομένη τῷ διατεταγμένῳ θεῷ, φρόνησις τε καὶ ἡ*

tugenden bezeichnet Clemens die bekannte Aufstellung der Klugheit, Gerechtigkeit, Mäfsigung und Starkmut, welche, wie er meint, die Griechen schon aus den Schriften der Hebräer kennen gelernt haben.[1] Der Gnostiker stellt bezüglich der menschlichen Fragen genaue Betrachtung an, was der Mensch sei, was ihm natürlich und widernatürlich ist, was er thun und leiden mufs, welches seine Tugenden und Laster sind, ganz besonders aber auch betrachtet er das Wesen und das Mafs der Kardinaltugenden.[2]

Während Tertullian als Haupttugend die Geduld hinstellt, aus der sich alle anderen entwickeln müssen,[3] und während

---

μιμητικὴ τῆς θείας διαθέσεως δικαιοσύνη. So werden wir nach Möglichkeit Gott ähnlich, der allerdings, weil ohne Affekte, manche Tugenden, wie die Enthaltsamkeit, nicht hat und nicht einmal haben kann: *ἀνενδεὴς γὰρ τὸ θεῖον καὶ ἀπαθής. ὅθεν οὐδὲ ἐγκρατὲς κυρίως. οὐ γὰρ ὑποπίπτει πάθει ποτέ, ἵνα κρατήσῃ τοῦδε. ἡ δὲ ἡμετέρα φύσις, ἐμπαθὴς οὖσα, ἐγκρατείας δεῖται.* Str. II. 18. p. 1025.

[1] *ἤδη δὲ καὶ τὰς τέσσαρας ἀρετάς, ἀντικρὺς ἡ παρ' ἡμῶν σοφία ὡδέ πως ἀνακηρύσσει, ὥστε καὶ τούτων τὰς πηγὰς τοῖς Ἕλλησιν παρὰ Ἑβραίων δεδόσθαι.* Str. VI. 11. p. 316 [Vgl. lib. sap. VII. 8.] *ἀνδρείαν ὁρίζονται ἐπιστήμην δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ μεταξύ, τὴν δὲ σωφροσύνην ἕξιν εἶναι αἱρέσει καὶ φυγῇ σώζουσαν τὰ τῆς φρονήσεως κρίματα. παράκειται τῇ μὲν ἀνδρείᾳ ἥ τε ὑπομονή, ἣν καρτερίαν καλοῦσιν, ἐπιστήμην ἐμμενετέων καὶ οὐκ ἐμμενετέων. ἡ δὲ μεγαλοψυχία ἐπιστήμη τῶν συμβαινόντων ὑπεραίρουσα. ἀλλὰ καὶ τῇ σωφροσύνῃ ἡ εὐλάβεια, ἔκκλισις οὖσα σὺν λόγῳ . . . καὶ οὐκ ἔστιν ἄνευ ἀνδρείας καρτερικὸν εἶναι, οὐδὲ μὴν ἄνευ σωφροσύνης ἐγκρατῆ. ἀντακολουθοῦσι δὲ ἀλλήλαις αἱ ἀρεταί.* Str. II. 18. p. 1017, 1020. Cl. unterstellt also hier der fortitudo die patientia, tolerantia, celsitudo animi, der temperantia die cautio und continentia. Die *εὐλαβεία* (cautio) ist insofern wichtig wegen der ähnlichen Lehre der Stoiker, die ihren Weisen die *εὐλάβεια*, aber keine Furcht zuschrieben. *εὐλάβειαν καλούντων οἱ φιλόσοφοι τὸν τοῦ νόμου φόβον, εὔλογον οὖσαν ἔκκλισιν.* Str. II. 7. p. 968.

[2] *. . . ὅσα τε περὶ ἀνδρείας, καὶ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης τῆς τε ἐπὶ πᾶσι παντελοῦς ἀρετῆς δικαιοσύνης.* Str. VII. 3. p. 421.

[3] Tertullian lehrt, ähnlich wie Philo, dafs alle Tugenden von Natur angeboren, oder durch Unterricht erlernt, oder durch Zucht erzwungen würden (de pat. 1). Als Haupttugend stellt er die Geduld hin (de pat. bes. 14, 15). Aus ihr gehen zunächst Glaube, Hoffnung und Liebe hervor (de ieiun. adv. Psych. 17. de pat. 12). Die Wirkungen der Geduld zeigen sich auch an den Tugenden, die eigentlich mehr für den Körper von Wichtigkeit sind, z. B. Demut, Keuschheit. Ludwig S. 60—71. Tertullian

nach Augustinus die Liebe die erste Grundtugend ist, aus welcher alle anderen hervorfliefsen, und auf welche sie wieder alle hinleiten,[1] scheint Clemens das Hauptgewicht auf die Klugheit zu legen und sie als die Leiterin und Königin aller anderen Tugenden zu betrachten, während Origenes die vollständig gleiche Rolle der Mäfsigung zuschreibt.[2] Die Klugheit ist nach Clemens jene Tugend, welche alles betrachtet, untersucht, vergleicht, ordnet und vorschreibt und das Zukünftige voraussieht und ahnt. Sie erstreckt sich auf das ganze Leben, selbst auf Kunst und Philosophie.[3] Ihr kommt es zu, alle Dinge überhaupt zu beurteilen, besonders aber ihre eigentlichen und nächsten Objekte.[4] Von ihr ist die falsche oder die Klugheit des Fleisches grundverschieden.[5] Bei den Bösewichtern findet sich Klugheit und Überlegung und Mutmafsung, und daher bleiben die meisten Verbrechen verborgen, denn die Bösen sehen sich mit allen Gründen vor. Das Gebiet der Klugheit ist also weit ausgedehnt, und nach ihren einzelnen Beziehungen ändert sie ihren Namen. So ist sie Einsicht, wenn sie sich mit den ersten Ursachen befafst; wenn sie diese ersten Gründe wissenschaftlich bestärkt, Erkenntnis, Weisheit, Wissenschaft; wenn sie sich mit den zur Frömmigkeit gehörigen Sachen

---

bleibt sich hierbei recht konsequent, da er in allem Bösen auch die Ungeduld als Hauptgrund des Bösen auftreten läfst. Vgl. die angezogenen Stellen.

[1] Vgl. Stöckl, Gesch. d. Ph. S. 306.

[2] *σωφροσύνη οὐκ ἄνευ ἀνδρείας. ἐπειδὴ ἐξ ἐντολῶν γίνεται ἑπομένη τῷ διατεταγμένῳ θεῷ, φρόνησίς τε καὶ ἡ μιμητικὴ τῆς θείας διαθέσεως δικαιοσύνη.* Str. II. 18. p. 1020. *τῇ ἀρετῇ χρωμένοις φρόνησις ἡ τάττουσά ἐστι. τὰ δὲ θεῖα ἡ σοφία, τὰ ἀνθρώπεια δὲ ἡ πολιτική, σύμπαντα δὲ ἡ βασιλική.* Str. I. 24. p. 908. Über Origenes vgl. Capitaine S. 143, 144.

[3] *φρόνησις . . δύναμις ψυχῆς θεωρετικὴ τῶν ὄντων καὶ τοῦ ἀκολούθου ὁμοίου τε καὶ ἀνομοίου, διακριτική τε, αὖ καὶ συνθετικὴ καὶ προστατική, καὶ ἀπαγορευτική, τῶν τε μελλόντων καταστοχαστική. διατείνει δὲ οὐκ ἐπὶ τὰς τέχνας μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τὴν φιλοσοφίαν αὐτήν.* Str. VI. 17. p. 385, 388.

[4] *ἀρετὴ ἡ φρόνησις καὶ ἴδιον αὐτῆς γνωρίζειν τά τε ἄλλα, καὶ πολὺ πρότερον τὰ καθ' ἑαυτήν.* Str. VI, 17. p. 392.

[5] *τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος . . καὶ τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν. τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται.* Str. III. 11. p. 1177.

befafst und ohne Betrachtung die Urvernunft annimmt, Glaube; wenn sie in den sinnenfälligen Dingen das, was scheint, als das Richtigere unter ihnen hinstellt, so heifst sie richtige Meinung; wenn sie aber ohne Betrachtung der ersten Ursache durch Beobachtung und Übertragung urteilt, nennt man sie Erfahrung, die dem Gläubigen besonders zu gute kommt.[1] Die Klugheit und die Wissenschaft gehören enge zusammen, beide sind ja hauptsächlich Verstandestugenden.[2] Schon das jüdische Gesetz lehrte die Klugheit, indem es von den Götzen abrief und zu Gott hinleitete.[3] Nach Xenokrates (in dessen Buche *περὶ φρονήσεως*) gibt es eine zweifache Klugheit: die eine bezieht sich auf das Handeln, die andere, welche er eigentliche Weisheit nennt, auf das Betrachten. Daher ist die Weisheit zugleich Klugheit, aber nicht jede Klugheit Weisheit.[4]

Die intellektuellen Tugenden.

Von allen praktischen Tugenden scheint nach dem Bisherigen schon die Klugheit sich auch am meisten nach der Verstandesrichtung zu bethätigen. Dann mufs sie selbstverständlich mit den intellektuellen Tugenden, zunächst mit der Weisheit und Wissenschaft, eine gewisse Verwandtschaft haben. Die Wissenschaft, die nach dem Urteile des Clemens nur dem Gnostiker

---

[1] ... *πολυμερὴς δὲ οὖσα ἡ φρόνησις δι' ὅλου τεταμένη τοῦ κόσμου, διά τε τῶν ἀνθρωπίνων ἁπάντων, καθ' ἕκαστον αὐτῶν μεταβάλλει τὴν προσηγορίαν. καὶ ἐπειδὰν μὲν ἐπιβάλλῃ τοῖς πρώτοις αἰτίοις νόησις* [intelligentia] *καλεῖται. ὅτ' ἂν δὲ ταύτην ἀποδεικτικῷ λόγῳ βεβαιώσηται, γνῶσίς τε καὶ σοφία καὶ ἐπιστήμη ὀνομάζεται. ἐν δὲ τοῖς εἰς εὐλάβειαν συντείνουσι γινομένη καὶ ἄνευ θεωρίας παραδεξαμένη τὸν ἀρχικὸν λόγον* (= Sohn Gottes) *κατὰ τὴν ἐν αὐτῇ ἐξεργασίας τήρησιν πίστις λέγεται, κἂν τοῖς αἰσθητοῖς πιστη[ω]σαμένη τό γε δοκοῦν ὡς ἐν τούτοις ἀληθέστατον δόξα ὀρθή. ἔν τε αὖ ταῖς μετὰ χειρουργίας πράξεσι τέχνη, ὅπου δὲ ἄνευ θεωρίας τῶν πρώτων αἰτιῶν τηρήσει τῶν ὁμοίων καὶ μεταβάσει ποιήσει τινὰ ὁρμὴν καὶ σύστασιν, ἐμπειρία προσαγορεύεται.* Str. VI. 17. p. 385, 388.

[2] Str. II. 17. p. 1013. *ἡ δὲ ἐπιστήμη* (scientia) *διὰ τοῦ λόγου συνίσταται, καὶ ἀμετάπτωτός ἐστιν ἄλλῳ λόγῳ.* Str. II. 17. p. 1016.

[3] *ὁ νόμος παιδεύων τὴν φρόνησιν διὰ τῆς τῶν αἰσθητῶν εἰδώλων ἀποχῆς καὶ τῆς πρὸς τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τῶν ὅλων προσκλήσεως.* Str. II. 18. p. 1016.

[4] *τὴν μὲν πρακτικήν, τὴν δὲ θεωρητικήν. διόπερ ἡ μὲν σοφία φρόνησις, οὐ μὲν πᾶσα φρόνησις σοφία.* Str. II. 5. p. 957.

zukommt, gilt ihm als die Tugend, die durch wahre und feste Gründe zur Erkenntnis der Ursachen führt.[1] Sie stützt sich auf ganz allgemeine Theoreme,[2] eine solche wahre Erkenntnis ist der schönste Besitz des edlen Menschen[3] und wird dem Gnostiker unverlierbar.[4] Dagegen ist sie mit der Lasterhaftigkeit schlechthin unvereinbar.[5]

---

[1] ἡ γὰρ τῷ ὄντι ἐπιστήμη, ἣν φαμεν μόνον ἔχειν τὸν γνωστικόν, κατάληψίς ἐστι βεβαία διὰ λόγων ἀληθῶν καὶ βεβαίων ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας γνώσιν ἀνάγουσα. Str. VI. 18. p. 396. τὴν ἐπιστήμην ὁρίζονται φιλοσόφων παῖδες ἕξιν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου. Str. II. 2. p. 940. [Ähnlich Philo (de congressu quaer. erud. gratia): (ὅρος) ἐπιστήμης κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ βέβαιος ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου. Ebenso Stobbaeus (eclog. eth. c. 4): εἶναι ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου.] ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη ἕξις ἀποδεικτική. Cl. Str. II. 4. p. 945. ἐπιστήμη ἐπιστητικὴ ἐστιν ἕξις, ἀφ' ἧς τὸ ἐπίστασθαι συμβαίνει. γίνεται δὲ ἡ κατάληψις αὐτῇ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου. οὕτω καὶ ἡ ἄγνοια φαντασία ἐστὶν εἰκουσα, μεταπτωτικὴ ὑπὸ λόγου . . . παράκειται δὲ τῇ ἐπιστήμῃ ἡ τ' ἐμπειρία (experientia) καὶ ἡ εἴδησις, σύνεσίς τε καὶ νόησις, καὶ γνῶσις. καὶ ἡ μὲν εἴδησις ἐπιστήμη τῶν καθ' ὅλου κατ' εἶδος εἴη ἄν, ἡ δὲ ἐμπειρία ἐπιστήμη περιληπτική, ὥστε καὶ οἷόν ἐστιν ἕκαστον πολυπραγμονεῖν. νόησις δὲ ἐπιστήμη νοητοῦ, καὶ σύνεσις ἐπιστήμη συμβλητοῦ κ. τ. λ. Str. II. 17. p. 1013.

[2] ἴδιον τῆς ἐπιστήμης καθολικοῖς ἐπερείδεσθαι θεωρήμασι καὶ ὡρισμένοις. Str. VIII. 7. p. 589. Vgl. Arist. analyt. poster. I. 4.

[3] ὁ μεγαλόφρων, ὁ τὸ πάντων τιμιώτατον, ὁ τὸ πάντων ἀγαθώτατον κατὰ τὴν ἐπιστήμην κεκτημένος εὔθικτος μὲν κατὰ τὴν προσβολὴν τῆς θεωρίας, ἔμμονον δὲ τὴν τῶν θεωρητῶν δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ κεκτημένος, τουτέστι τὴν διορατικὴν τῆς ἐπιστήμης δριμύτητα. Str. VII. 7. p. 464.

[4] καὶ καθάπερ τῷ λίθῳ τὸ βάρος, οὕτως τοῦδε ἡ ἐπιστήμη ἀναπόβλητος· οὐκ ἀκουσίως γὰρ ἀλλ' ἑκουσίως δυνάμει λογικῇ καὶ γνωστικῇ καὶ προνοητικῇ καθίσταται ἐπὶ τὸ μὴ ἀποβληθῆναι, δι' εὐλαβείας μὲν ἀναπόβλητον γίνεται. Str. VII. 7. p. 468.

[5] παντάπασι γὰρ ἀδύνατον ἅμα τε καὶ ἐπιστήμονα εἶναι καὶ τὴν τοῦ σώματος κολακίαν [οὐκ] ἐπαισχύνεσθαι. Str. III. 5. p. 1145, 1148. Ihr Name sagt schon, dafs sie ein Feststehen in der richtigen Erkenntnis und Tugend ist: εἰ γοῦν τὴν ἐπιστήμην ἐτυμολογεῖν χρή, καὶ ἀπὸ τῆς ‚στάσεως' τὴν ἐπιβολὴν αὐτῆς ληπτέον. ὅτι ἵστησιν ἡμῶν ἐν τοῖς πράγμασι τὴν ψυχήν, ἄλλοτε ἄλλως πρότερον φερομένην. Str. IV. 22. p. 1353. — Wie bei der Gnosis so sind auch die Termini bei der Wissenschaft teils von Philo, teils von den Stoikern entnommen. Nach Bigg (S. 912) lernte ja Clemens überhaupt von Philo, dafs Wissenschaft und Gnosis die

Die Weisheit.

Die Weisheit bringt Clemens mit der Gnosis in nächste Beziehung und identifiziert geradezu die beiden an manchen Stellen.[1] Doch unterscheidet er sie anderwärts wieder und lehrt, die Weisheit werde durch Belehrung erworben. Sofern etwas Gnosis ist, ist es auch Weisheit, aber was Weisheit ist, ist deshalb noch nicht Gnosis.[2] Die Weisheit wird weiterhin definiert als die Wissenschaft von den göttlichen und menschlichen Dingen.[3] Die Weisheit ist also hiernach im Sinne des Clemens nichts anderes als eine Art Gnosis im kleinen, und sie unterscheidet sich hauptsächlich von dieser dadurch, dafs sie etwas Selbsterworbenes ist, während die Gnosis grofsenteils dem Einflufs der Gnade zugeschrieben werden mufs. So hat man gewissermafsen auch in der Weisheit wegen ihrer nahen Beziehung zu Gott schon alles, dessen man bedarf;[4] auch ist sie wie die Gnosis ihrer selbst wegen zu erstreben.[5] Es gibt aber auch eine falsche Weisheit, die Weisheit dieser Welt; diese Weisheit sinnt nur auf Vergnügen

beschauliche Vereinigung unseres Geistes mit den Ideen sei, von den letzteren lernte er die Unverlierbarkeit derselben, daher die Namen: *ἕξις, διάθεσις, κατάληψις τις βεβαία καὶ ἀμετάπτωτος, ἐπιστήμη ἀναπόβλητος.* Beim Gnostiker ist Erkenntnis und Wissenschaft aufs innigste vereinigt: *ἑνότης, οἰκείωσις, ἀνάκρασις, ἀΐδιος θεωρία.* Man kann unbedingt die Ausdrücke zugeben, braucht aber einen den Sinn beeinflussenden Eindruck des heidnischen Geistes nicht so strengweg anzunehmen.

[1] Str. VI. 7. p. 284. Vgl. S. 277; I. 5. p. 721 und Anm. 9 hierzu. Auch Str. VI. 11. p. 313 scheint er Gnosis und sapientia zu identifizieren, denn er sagt, der Gnostiker wisse alles, er wüfste aus der Schrift das Alte und mutmafse das Neue. So fliefst alles aus der Weisheit hervor: *ὁρᾷς τὴν τῶν μαθημάτων πηγὴν ἐκ τῆς σοφίας ὁρμωμένην.*

[2] Str. VII. 10. p. 477.

[3] *σοφία δύναμις οὖσα, οὐκ ἄλλο τίς ἐστιν, ἢ ἐπιστήμη τῶν θείων καὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀγαθῶν.* Str. VI. 17. p. 392, 393. *τελεία γὰρ ἡ σοφία, θείων οὖσα καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἐπιστήμη ἐμπεριλαβοῦσα τὰ ὅλα κατ' ἐκεῖνο, καθ' ὃ ἂν ἐπισκοπῇ τὴν ἀνθρώπων ἀγέλην τέχνη γίνεται περὶ βίον. καὶ ταύτῃ πάντη συμπάρεστιν, ἐφ' ὅσον βιοῦμεν, ἀεὶ τὸ ἴδιον ἔργον ἐκτελοῦσα, τὴν εὐζωίαν.* Päd. II. 2. p. 420.

[4] *εἰ γοῦν σοφίαν κέκτηται, καὶ θεῖον ἡ σοφία, ὁ ἀνενδεοῦς μετέχων ἀνενδεὴς εἴη ἄν* (qui est particeps eius, quod non indiget, non erit indigens). Str. VII. 7. p. 468.

[5] *σοφία . . . δι' αὐτὴν αἱρετή.* Str. VI. 16. p. 377.

und wird durch sündhafte Eigenliebe geleitet, sie lehrt nur, was auf diese Welt Bezug hat.[1]

Die Weisheit bei Clemens und Origenes.

Bei der Lehre von Weisheit und Gnosis ist Clemens dem Ausdrucke nach von Origenes abgewichen; ihre Definitionen von Weisheit und Gnosis stimmen überein, aber Origenes stellt die Weisheit als höchstes Gnadengeschenk und Krone der Gnosis dar, was nach Clemens die Liebe ist. So gibt es nach Origenes eine doppelte Weisheit, die erste gilt als Vollendung der Gnosis, und die andere ist die rein intellektuelle Tugend, wie auch Clemens und die Philosophie sie allgemein fassen.[2]

Die Gerechtigkeit.

Von der Gerechtigkeit spricht Clemens bald im ganz allgemeinen Sinne,[3] meist fafst er sie aber als die gewöhnliche Kardinaltugend. Dieser letzteren ist es eigen, nicht mehr haben zu wollen, als zu haben man ein Recht hat.[4] Bei Gott deckt sich Gerechtigkeit und Güte.[5] Man unterscheidet eine Gerechtigkeit aus Furcht und aus Liebe.[6] Diese Tugend bezieht sich zwar zunächst auf Gleichgesinnte,[7] doch legt sie uns auch gegen alle anderen, mit denen wir irgendwie zusammenstehen, Verpflichtungen auf; denn nach seinen sonstigen Andeutungen scheint Clemens auch damit die Definition der Gerechtigkeit zu verstehen, wenn er sagt, es sei Pflicht des Gesetzes und der gesunden

---

[1] Str. VI. 8. p. 289.

[2] Vgl. Capitaine S. 120, 150.

[3] Der Gerechte ist allseitig vollkommen; wer gerecht ist, ist auch gläubig, nicht aber schon umgekehrt: *ἡ δικαιοσύνη τετράγονός* (quadrata) *ἐστι, πάντοθεν ἴση καὶ ὁμοία ἐν λόγῳ, ἐν ἔργῳ, ἐν ἀποχῇ κακῶν, ἐν εὐποιίᾳ, ἐν τελειότητι γνωστικῇ, οὐδαμῇ οὐδαμῶς χωλεύουσα, ἵνα μὴ ἄδικός τε καὶ ἄνισος φανῇ. ᾗ μὲν οὖν τίς ἐστι δίκαιος, πάντως οὗτος καὶ πιστός, ᾗ δὲ πιστός, οὐδέπω καὶ δίκαιος.* Str. VI. 12. p. 324; VII. 11. p. 493.

[4] *αὕτη τῷ ὄντι δικαιοσύνη, μὴ πλεονεκτεῖν θατέρῳ, ὅλον δὲ εἶναι ἡγιασμένον νεὼν τοῦ κυρίου. δικαιοσύνη οὖν ἐστιν εἰρήνη βίου καὶ εὐστάθεια.* Str. IV. 25. p. 1369.

[5] *ἀγαθὴ γὰρ ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη καὶ δικαία ἐστὶν ἡ ἀγαθότης αὐτοῦ.* Str. VI. 14. p. 332.

[6] *καὶ ἡ δικαιοσύνη διπλῆ· ἡ μὲν δι' ἀγάπην, ἡ δὲ διὰ φόβον.* Str. VII. 12. p. 509.

[7] *δικαιοσύνης αὐτοῦ πρῶτον ἔργον τὸ μετὰ τῶν ὁμοφύλων φιλεῖν διάγειν, καὶ συνεῖναι τούτοις ἔν τε γῇ καὶ οὐρανῷ.* Str. VII. 3. p. 424.

Vernunft, jedem das Seine zu geben.[1] So würde durch die Tugend der Gerechtigkeit zumeist der Begriff der Pflicht klargestellt werden können. Zwar leitet Clemens, wie auch Münscher bemerkt, alle Pflichten aus einem Grundsatze, der Ähnlichkeit mit Gott, ab,[2] dabei gilt es ihm aber ebenso wichtig, zu betonen, dafs wir unser ganzes Leben so einrichten und alle Dinge dieser Welt so gebrauchen sollen, dafs wir dadurch zum ewigen Leben kommen.[3] Jeder Stand hat natürlich neben den allgemeinen menschlichen noch besondere, eigentliche Standespflichten, die jeder treu zu erfüllen hat.[4] Die Pflichten.

Die einzelnen Pflichten lassen sich im allgemeinen unter dem Gesichtspunkte der Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe behandeln. Die hierher gehörigen Ausführungen über die Gottesliebe decken sich natürlich zum Teil wieder mit den Bemerkungen, in denen

[1] *νόμου ἴδιον καὶ λόγου παντὸς ὀρθοῦ τὸ προσῆκον ἑκάστῳ καὶ τὸ ἴδιον καὶ τὸ ἐπιβάλλον ἀποδιδόναι.* Str. VI. 17. p. 392.

[2] Münscher S. 114, 116.

[3] *μαθεῖν οὖν ἀνάγκη, ὅπως ἑκάστῳ τῶν προσπιπτόντων χρηστέον, ὡς δι' εὐζωίας γνωστικῆς εἰς ἕξιν ἀϊδίου συνασκηθῆναι ζωῆς.* Str. IV. 6. p. 1244.

[4] Ehelosigkeit und Ehe, Kleriker und Bischöfe haben ihre besonderen Pflichten: *ἔχει ὥσπερ ἡ εὐνουχία, οὕτω καὶ ὁ γάμος ἰδίας λειτουργίας καὶ διακονίας. τῷ κυρίῳ διαφερούσας, τέκνων λέγω κήδεσθαι καὶ γυναικός ... ἐπισκόπους δεῖ καθίστασθαι τοὺς ἐκ τοῦ ἰδίου οἴκου καὶ τῆς ἐκκλησίας ἁπάσης προϊστασθαι μελετήσαντας. ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη ἔργῳ τὴν διακονίαν ἐκτελείτω.* Str. III. 12. p. 1180. Ein tugendhaftes Weib hält es für seine Pflicht, den Mann zur Tugend zu führen, sonst gehorcht sie ihm in allen vernünftigen Dingen: *πάντα μὲν τῷ ἀνδρὶ πειθομένη, ὡς μηδὲν ἄκοντος ἐκείνου πρᾶξαί ποτε, πλὴν ὅσα εἰς ἀρετήν τε καὶ σωτηρίαν (δια-)φέρειν νομίζεται.* Str. IV. 19. p. 1334. Die Stellung und die Pflichten der Gattin eines Priesters im Alten Bunde waren höher als die einer gewöhnlichen Frau: Str. II. 23. p. 1097. Heilig ist das Amt des Königs, schwer die Herrscherkunst; der König mufs nach dem Gesetze handeln: *βασιλεὺς τοίνυν ἐστὶν ὁ ἄρχων κατὰ νόμους, ὁ τὴν τοῦ ἄρχειν ἐκόντων ἐπιστήμην ἔχων κ. τ. λ.* Str. I. 24. p. 905, 908, 909. Wir müssen alle die Vorgesetzten hochachten: *ἐντραπῶμεν τοὺς προηγουμένους ἡμῶν καὶ αἰδεσθῶμεν τοὺς πρεσβυτέρους, τιμήσωμεν τοὺς νέους, παιδεύσωμεν τὴν παιδίαν τοῦ θεοῦ.* Str. IV. 17. p. 1316. Der Gnostiker erfüllt getreu alle seine Pflichten, sei es, dafs er ein einsames Leben führe oder ein Familienleben habe: *ἐν τῷ μονήρει ἐπανελέσθαι κ. τ. λ.* Str. VII. 12. p. 497.

unser Autor von der Liebe als Motiv, wie auch als Seele der Gnosis und Leiterin des ganzen Tugendlebens spricht.

Die Gottesliebe

Manche verstehen unter der Liebe nur ein herziges Begehren, die aber verstehen die Göttlichkeit der Liebe nicht,[1] denn himmelweit verschieden ist die Liebe des fleischlichen und religiösen Menschen.[2] Die wahre Liebe macht erglühen wie die Wärme und macht das Herz weit.[3] So ist ja mit der Liebe unter Menschen schon die Gastfreundschaft verbunden, die ein schöner Beweis edler Liebe ist.[4] Die wahre Liebe zu Gott zeigt sich in der Haltung der Gebote.[5] Wie der Glaube Sicherheit über das Unbekannte gibt, so bringt die Liebe das Zukünftige schon nahe.[6] Aus dem Werte der Gnosis erhellt auch der Wert der Liebe.[7] auch sie ist ihrer selbst willen zu erstreben und nicht wie die irdischen oder auch wie manche geistigen Dinge des blofsen Lohnes wegen.[8] Die Liebe gibt uns die vollkommenste Wissenschaft.[9] Die Liebe befestigt die Gebote, die das Alte Testament

[1] *ἀλλ' οὐκ ἴσασιν οἵτοι τὸ θεῖον τῆς ἀγάπης, οὐ γάρ ἐστιν ἔτι ὄρεξις τοῦ ἀγαπῶντος ἡ ἀγάπη. στερκτικὴ δὲ οἰκείωσις εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως ἀποκατεστηκυῖα τὸν γνωστικόν, χρόνου καὶ τόπου μὴ προσδεόμενον.* Die Liebe ist also nicht ein blofses Begehren in dem Liebenden, sondern eine hingebende Vereinigung, die des Raumes und der Zeit nicht bedarf, da die Liebenden sich auch in der Ferne lieben können. Str. VI. 9. p. 293.

[2] *μὴ ἴση ἀγάπη τοῦ ‚σπείραντος τὴν σάρκα' καὶ τοῦ τὴν ψυχὴν εἰς ἐπιστήμην κτίσαντος.* Str. VII. 12. p. 509.

[3] *καθάπερ γὰρ τὸ θερμὸν εὐρύνειν εἴωθεν, οὕτω καὶ ἡ ἀγάπη. θερμὸν γάρ τι χρῆμα ἡ ἀγάπη.* Fragm. M. IX. p. 775.

[4] *παράκειται δὲ τῇ ἀγάπῃ ἥ τε φιλοξενία, φιλοτεχνία τις οὖσα περὶ χρῆσιν ξένων.* Str. II. 9. p. 976.

[5] *ἡ ἀγάπη τήρησις τῶν εἰς γνῶσιν ἀναγουσῶν ἐντολῶν.* Str. VI. 15. p. 344. *ἀγάπη τῆς γνώσεως ἄφθαρτον ποιεῖ καὶ ἐγγὺς θεοῦ βασιλέως τὸν βασιλικὸν ἀνάγει.* Str. VI. 15. p. 345.

[6] *ἀπειληφὼς διὰ πίστεως γνωστικῆς, ὃ τοῖς ἄλλοις ἄδηλον, κἄστιν αὐτῷ δι' ἀγάπην ἐνεστὼς ἤδη τὸ μέλλον.* Str. VI. 9. p. 297.

[7] *ἡ γνῶσις ἐκ παραδόσεως διαδιδομένη κατὰ χάριν θεοῦ . . ἀφ' ἧς τὸ τῆς ἀγάπης ἀξίωμα ἐκλάμπει.* Str. VII. 10. p. 480.

[8] *ἡ ἀγάπη αὐτὴ δι' αὐτὴν αἱρετή, οὐ δι' ἄλλο τι.* Clemens will offenbar durch diese starke Bezeichnung jedesmal den hohen Wert einer Tugend hinstellen; im selben Kapitel braucht er denselben Ausdruck auch von der Mäfsigung. Str. VII. 11. p. 493.

[9] *τούτων οὖν αἰτία ἡ ἁγιωτάτη καὶ κυριωτάτη πάσης ἐπιστήμης ἀγάπη.* Str. VII. 11. p. 493.

unter den Eindruck der Furcht stellte;[1] sie hebt den Menschen zur innigsten Freundschaft und Kindschaft Gottes empor.[2] Sie bedeckt die ganze Menge der Sünden, sie ist geduldig und erträgt alles; sie vereinigt mit Gott und treibt den Gnostiker zum Martyrium; in ihr finden die Vollkommenen ihre Vollkommenheit und Vollendung.[3] Die Liebe bedarf natürlich noch immer weiterer Vervollkommnung, bis sie ganz vollkommen wird, und Glaube und Furcht treiben zu dieser Vervollkommnung der Liebe hin.[4] Gott hat aus Liebe zu uns gelitten,[5] wir sollen also ihn um so lieber in uns und vor uns hertragen, ihm von Herzen anhangen und unsere Vernunft nur zum Guten gebrauchen.[6]

Wenn alle Tugenden in der Liebe gipfeln, und sie ihrerseits, wie Clemens wiederholt versichert, in der Gnosis vollendet wird,[7] mufs natürlich auch der Gnostiker wieder das beste Beispiel einer im Leben allseitig verwirklichten Gottesliebe sein. Er ist eben

[1] *ἀγάπῃ γοῦν τὸ μὴ μοιχεῦσαι καὶ τὸ μὴ ἐπιθυμῆσαι τῆς τοῦ πλησίον τελειοῦται, φόβῳ πρότερον κεκωλυμένον.* Str. IV. 18. p. 1321.

[2] *ἐπὰν δὲ ‚ἀγάπη καλύψῃ πλῆθος ἁμαρτιῶν', μακαρίος ἐλπίδος τελειώσει, αὐξηθέντα ἐν ἀγάπῃ ἐκδέχεσθαι τοῦτον ἐγκαταταγέντα τῇ ἐκλεκτικῇ υἱοθεσίᾳ τῇ φίλῃ κεκλημένῃ τοῦ θεοῦ ἄδοντα ἤδη τὴν εὐχήν, καὶ λέγοντα ‚γενέσθω μοι κύριος εἰς θεόν'.* Str. I. 28. p. 921. *ἡ μὲν γὰρ ἀγάπη τῇ πρὸς τὴν πίστιν φιλίᾳ τοὺς πιστοὺς ποιεῖ.* Str. II. 6. p. 965.

[3] *ἀγάπη πάντα ἀνέχεται, πάντα μακροθυμεῖ, ἀγάπη κολλᾷ ἡμᾶς τῷ θεῷ. πάντα ποιεῖ ἐν ὁμονοίᾳ. ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐτελειώθησαν πάντες οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ. δίχα ἀγάπης οὐδὲν εὐάρεστον τῷ θεῷ. τῆς τελειότητος αὐτῆς οὔκ ἐστιν ἐξήγησίς φησι. ἣν μὴ διαθέσεως ἐκλεκτικῆς δι' ἀγάπης γνωστικῆς μαρτυρήσω* (Paulus) *κ. τ. λ.* Str. IV. 18. p. 1320.

[4] *εἰς τὴν τελείαν ἀγάπην συναύξουσιν.* Str. VII. 16. p. 541. Perfectio namque fidelis caritas est. Fragm. ex adumbr. in ep. I. Ioh. M. IX. p. 738.

[5] *ὁ γὰρ δι' ἀγάπην τὴν πρὸς ἡμᾶς παθῶν, οὐδὲν ἂν ὑπεστείλατο εἰς διδασκαλίαν τῆς γνώσεως.* Str. VI. 9. p. 292.

[6] *βαθόν τινα τὸν τοῦ κτίστου περιφέρωμεν ἔρωτα, ὅλῃ πρὸς αὐτὸν κολληθῶμεν καρδίᾳ, τὴν τοῦ λόγου μὴ κακῶς κατὰ τὸν ἄσωτον οὐσίαν καταναλώσωμεν.* Fragm. M. IX. p. 765.

[7] *... συμπεραιοῦται εἰς ἀγάπην, ἡ δὲ τῇ γνώσει τελειοῦται.* Str. II. 9. p. 980. *ἀγάπη δὲ πολλαχῶς νοεῖται, διὰ πραότητος, διὰ χρηστότητος, δι' ὑπομονῆς, δι' ἀφθονίας, ἀξηλίας, δι' ἀμισίας, δι' ἀμνησικακίας.* Str. II. 18. p. 1028.

in beständiger Liebe,[1] durch die Liebe wird ihm die Tugend unverlierbar,[2] durch die Liebe findet ja eine besonders nahe Beziehung zum heiligen Geiste statt.[3] Den Gnostiker trennt nichts mehr von der Liebe Gottes;[4] er zeigt sich vollkommen, indem er in wahrer Liebe beim Martyrium sein Blut hergibt.[5] So macht die Liebe im ganzen Leben den Menschen wirklich dem Geliebten ähnlich.[6]

Die Frömmigkeit.

Durch die Liebe getragen und geheiligt wird das Leben des Menschen wirklich ein Leben der Gottseligkeit und Frömmigkeit. Wer nämlich Gott und seinem heiligen Geiste nicht gehorsam ist, ist nicht fromm.[7] Die Frömmigkeit stützt sich auf die Liebe zu Gott und sucht in allem nach seinem Wohlgefallen zu leben.[8] Wie die wahre Gottesfurcht die Lebenstage verlängert, so verleiht auch die Frömmigkeit dem Leben Länge.[9] Bei diesen Grundanschauungen kann Clemens auch wohl die pietas als die höchste und allgemeinste Tugend darstellen: wie die Griechen ihre ganze Moral und alle ihre Tugenden erhielten, so auch die Zierde aller Tugenden, die Frömmigkeit. Die Frömmigkeit führt nämlich zur ersten und höchsten Ursache alles Guten empor und lehrt uns sie in Gott verehren.[10]

---

[1] *Θεραπεία τοίνυν τοῦ θεοῦ ἡ συνεχὴς ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς τῷ γνωστικῷ καὶ ἡ περὶ τὸ θεῖον αὐτοῦ κατὰ τὴν ἀδιάλειπτον ἀγάπην ἀσχολία.* Str. VII. 1. p. 404, 405.

[2] *οὕτως ἐν ἕξει τελειωθεῖσα τῇ γνωστικῇ ἀμετάπτωτος δι' ἀγάπην μένει.* Str. VI. 9. p. 297.

[3] *πνευματικὸς εἶναι σπουδάσας διὰ τῆς ἀορίστου ἀγάπης ἥνωται τῷ πνεύματι.* Str. VII. 7. p. 464.

[4] *οὐδὲ ἀποστῆσαί τι καὶ αὐτὸν τῆς πρὸς τὸν θεὸν ἀγάπης δύναται.* Str. VI. 9. p. 293.

[5] *παραστῆσαι κυρίως δι' ἀγάπης γνωστικῆς εὐχαρισ[τη]θέντος αἵματος παραπεμπομένου τὸ πνεῦμα.* Str. IV. 21. p. 1341.

[6] *ἀγαπήσας τε ἐντεῦθεν ἐξομοιοῦται τῷ ἠγαπημένῳ.* Str. V. 3. p. 33.

[7] *ταύτῃ οὖν οὐκ εὐσεβεῖς δυσαρεστούμενοι ταῖς θείαις ἐντολαῖς, τουτέστι τῷ ἁγίῳ πνεύματι.* Str. VII. 16. p. 537.

[8] *θεοσεβὴς μόνος ὁ καλῶς καὶ ἀνεπιλήπτως περὶ τὰ ἀνθρώπεια ἐξυπηρετῶν τῷ θεῷ . . . ᾗδε ἡ θεοπρέπεια ἕξις ἐστὶ τὸ πρέπον τῷ θεῷ σώζουσα, θεοφιλὴς ὁ θεοπρεπὴς μόνος.* Str. VII. 1. p. 405.

[9] *θεοσέβεια προτίθησι μῆκος βίου, καὶ φόβος κυρίου προστίθησιν ἡμέρας.* Str. II. 12. p. 992.

[10] *. . τὴν ἐπὶ τούτοις εὐσέβειαν. ἀλλ' ἡ μὲν εὐσέβεια παντί που*

Die Selbstliebe.

Neben der Gottesliebe hat sodann eine wohlgeordnete Selbstliebe Platz und Berechtigung. Falsche Selbstliebe hat die Griechen verblendet;[1] ungeordnete Selbstliebe führt stets zur Sünde; die Klugheit mufs zeigen, wie weit die Selbstliebe gehen soll.[2] Clemens klingt bei diesen Äufserungen wieder an den richtigen Gedanken an, dafs alle Sünde auf falscher Selbstliebe beruhe, und dafs anderseits in dem Gottesdienste und in der Tugendübung auch unser wahres Heil begründet sei.

Die Nächstenliebe.

Der Christ liebt alle Menschen, denn alle Menschen sind Brüder und Christi Erlöste. In den Gesetzen Platos finden sich schon Anweisungen über die Gerechtigkeit und Nächstenliebe, denn es ist ungerecht, fremdes Elend nicht zu lindern. Ebenso lehrte auch schon Pythagoras.[3] Freilich ist die Nächstenliebe manchmal noch innig mit der Selbstliebe verquickt. So bezweckt die Gastfreundschaft den Nutzen der Gastfreunde, die allgemeine Menschlichkeit kennt auch die nähere und höhere Freundschaft.[4]

Freundschaft.

Wie die Tiere natürliche Liebe zu ihren Jungen haben, so entsteht naturgemäfs Freundschaft zwischen den Gleichgesinnten.[5] Es gibt drei Arten Freundschaft; die erste beruht auf der Gleichheit der Tugend und Gesinnung, sie ist die vorzüglichste, eine durchaus vernunftgemäfse, kräftige Liebe; auch die in der Mitte stehende, welche sich auf Geschenke und Belohnungen stützt, ist fürs Leben sehr nützlich, sie ist die gewöhnliche; eine dritte verdient den Namen der mehr gewohnheitsmäfsigen Freundschaft; nach Auffassung anderer stützt sie sich auch hauptsächlich

---

δήλη τὸ ἀνωτάτω καὶ πρεσβύτατον αἴτιον σέβειν καὶ τιμᾶν διδάσκουσα. Str. II. 18. p. 1016.

[1] Str. VI. 7. p 280.

[2] *φιλαυτία πάντων ἁμαρτημάτων αἰτία ἑκάστοις ἑκάστοτε. διόπερ οὐ χρὴ τὴν εἰς ἀνθρώπους δόξαν αἱρούμενοι, φιλαυτὸν εἶναι, ἀλλὰ τὸν θεὸν ἀγαπῶντα τῷ ὄντι ὅσιον μετὰ φρονήσεως γίνεσθαι.* Str. VI. 7. p. 277.

[3] Str. I. 1. p. 697.

[4] *ἀναστρέψει ἡ φιλοξενία περὶ τὸ ὠφέλιμον τοῖς ξένοις . . . ἥ τε φιλιανθρωπία, δι' ἣν καὶ ἡ φιλοστοργία, φιλικὴ χρῆσις ἀνθρώπων ὑπάρχουσα. ἥτε φιλοστοργία φιλοτεχνία τις οὖσα περὶ στέρξιν φίλων ἢ οἰκείων συμπαρομαρτοῦσιν[-σαν] ἀγάπη.* Str. II. 9. p. 977.

[5] *φυσικὴ μὲν γὰρ ἡ πρὸς τὰ τέκνα φιλοστοργία τοῖς ζώοις, ἥ τε ἐκ συνηθείας τοῖς ὁμογνωμόσι φιλία.* Str. II. 16. p. 1013.

auf das gemeinsame Vergnügen.[1] Wahre Freundschaft kann mit Ungerechtigkeit und Unredlichkeit nicht bestehen;[2] ebenso ist die Schmeichelei der Freundschaft schlimmste Feindin.[3] Der Gnostiker benutzt die Freundschaft nur wieder als Liebe zu Gott.[4] Er hat auch für fremdes Leid und für den Schmerz seines Nächsten dasselbe Verständnis wie für seinen eigenen.[5] Er ermahnt, straft, unterstützt den Nächsten, allerdings nach Gerechtigkeit und Verdienst. Wenn er so allen, selbst den Feinden seine Liebe zeigt, ist sicher die Liebe zu den Seinigen noch gröfser.[6] Das heifst echtes und christliches Wohlwollen.[7] Man kann sich um die Menschen verdient machen, indem man sie bessert, oder ihnen dient, der Gnostiker thut beides.[8] Er sucht

---

[1] . . *τριττὰ εἴδη φιλίας διδασκόμεθα. καὶ τούτων τὸ μὲν πρῶτον καὶ ἄριστον τὸ κατ' ἀρετήν. στερρᾶ γὰρ ἡ ἐκ λόγου ἀγάπη. τὸ δὲ δεύτερον καὶ μέσον κατ' ἀμοιβήν. κοινωνικὸν δὲ τοῦτο καὶ μεταδοτικὸν καὶ βιωφελές. κοινὴ γὰρ ἡ ἐκ χάριτος φιλία. τὸ δὲ ὕστατον καὶ τρίτον ἡμεῖς μὲν τὸ ἐκ συνηθείας φαμέν, οἱ δὲ τὸ καθ' ἡδονὴν τρεπτὸν καὶ μεταβλητόν. καί μοι δοκεῖ παγκάλως Ἱππόδαμος ὁ Πυθαγόρειος γράφειν τὰς φιλίας· ‚ἃ μὲν ἐξ ἐπισάμας θεῶν. ἃ δ' ἐκ παροχὰς ἀνθρώπων, α δ' ἐξ ἀδονᾶς ζώων'. οὐκοῦν ἡ μέν τις ἐστὶ φιλοσόφου φιλία, ἡ δὲ ἀνθρώπου, ἡ δὲ ζώου.* Ähnlich Arist. eth. Nic. VIII. 3: *τρία εἶναι εἴδη τῆς φιλίας . . οἱ διὰ τὸ χρήσιμον φιλοῦσιν ἀλλήλους. οἱ διὰ τὴν ἡδονὴν . . τὴν τῶν νέων φιλίαν, τελεία ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων.* Vergnügungs-Nützlichkeits-Sittlichkeitsfreundschaft.

[2] *ἐν ἀδικίᾳ καὶ πονηρίᾳ οὐκ ἄν ποτε σωθείη φιλία.* Str. V. 14. p. 141.

[3] *νόσος φιλίας ἡ κολακεία.* Fragm. M. IX. p. 756.

[4] *οὐδὲ φιλεῖ τινα τὴν κοινὴν φιλίαν, ἀλλ' ἀγαπᾷ, τὸν κτίστην διὰ τῶν κτισμάτων.* Str. VI. 9. p. 293.

[5] *ἡγεῖται γ' οὖν τὸν ἀλγήδονα ἐκείνου ἴδιον ἄλγημα κ. τ. λ.* Str. VII. 12. p. 508.

[6] *ἀμέλει θλιβόμενον ἐπικουφίζει, παραμυθίαις, παρορμήσεσι, ταῖς βιωτικαῖς χρείαις ἐπικουρῶν, διδοὺς τοῖς δεομένοις πᾶσιν, ἀλλ' οὐχ' ὁμοίως, δικαίως δὲ καὶ κατὰ τὴν ἀξίαν. πρὸς δὲ καὶ τῷ καταδιώκοντι καὶ μισοῦντι, εἰ τούτου δέοιτο . . . πόσῳ μᾶλλον πρὸς τοὺς οἰκείους ἀγαπητικοί.* Str. VII. 12. p. 496.

[7] *εὔνοια . . βούλησις ἀγαθῶν ἑτέρῳ ἕνεκεν αὐτοῦ ἐκείνου.* Str. II. 6. p. 964.

[8] *τῆς γὰρ περὶ τοὺς ἀνθρώπους θεραπείας ἡ μὲν βελτιωτικὴ ἡ δὲ ὑπηρετική.* Str. VII. 1. p. 405.

überhaupt zuerst sich zu bessern und dann den Nächsten.[1] Ist er in allem uns Beispiel, dann wohl auch in der Anweisung, wie wir die Behörden achten, die Eltern und die Ältesten ehren sollen.[2] Auch die Dienstboten sollen wir behandeln wie uns selbst, denn sie sind Menschen wie wir, und, recht verstanden: es haben Herren und Diener denselben Gott. Auch die irrenden Brüder soll man lieben und zu bessern suchen.[3] So hat der Gnostiker auch keine persönlichen Feinde, höchstens sind das seine Feinde, die den von ihm betretenen Tugendweg nicht gehen.[4] Gerne vergifst er ihr Unrecht,[5] selbst wenn er während ihres ganzen Lebens die gehässigsten Feindschaften zu erdulden hätte, würde er dem Worte des Heilandes gemäfs siebenzigmal siebenmal und noch darüber vergeben.[6] Damit übt er aber nur eine Tugend, die in gleicher Weise allen Christen vorgeschrieben ist. Die Christen verfluchen die Feinde nicht, sondern beten für sie;[7] schon das Alte Testament lehrt uns erlittenes Unrecht vergeben.[8] Dasselbe Gesetz gebietet die Fremdlinge und die Heiden zu lieben; sogar den Feinden, die die Stadt umzingeln, soll man erst Friedensboten schicken.[9]

---

[1] *εὐσεβὴς γὰρ ὁ γν. ὁ πρῶτον ἑαυτοῦ ἐπιμελόμενος, ἔπειτα τῶν πλησίον, ἵν' ὡς ἄριστοι γενώμεθα.* Str. VII. 3. p. 420; VI. 11. p. 313.

[2] *τιμητέον . . . τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς γονεῖς, καὶ πάντα τὸν πρεσβύτερον.* Str. VII. 1. p. 404.

[3] *καὶ οἰκέταις μὲν χρηστέον, ὡς ἑαυτοῖς. ἄνθρωποι γάρ εἰσιν, ὡς ἡμεῖς. ὁ γὰρ θεὸς πᾶσιν τοῖς ἐλευθέροις καὶ τοῖς δούλοις ἐστιν, ἂν σκοπῇς, ἴσος. δεῖ δὲ καὶ τοὺς πλημμελοῦντας τῶν ἀδελφῶν οὐκολάζειν, ἐπιτιμᾶν δέ.* Päd. III. 12. p. 672.

[4] *. . οἱ τὴν ἐναντίαν ὁδὸν τρεπόμενοι . . . αὐτὸς οὐδενὶ οὐδέποτε ἐχθρός.* Str. VII. 12. p. 497.

[5] *οὐδέποτε τῶν εἰς αὐτὸν ἁμαρτησάντων μέμνηται, ἀλλὰ ἀφίησι.* Str. VII. 13. p. 512.

[6] Str. VII. 14. p. 520.

[7] Str. II. 1. p. 931.

[8] *μηδὲ μνησικακεῖν τῷ ἐχθρῷ.* Str. II. 18. p. 1028; IV. 22. p. 1348.

[9] *τοὺς ἐπήλυδας ἀγαπᾶν κελεύει οὐ μόνον ὡς φίλους καὶ συγγενεῖς, ἀλλ' ὡς αὐτοὺς κατά τε σῶμα καὶ ψυχήν. ναὶ μὲν τὰ ἔθνη τετίμηκεν καὶ τοῖς γε κακῶς πεποιηκόσιν οὐ μισοπονηρεῖ,* ebenso *τὸν Αἰγύπτιον καὶ πάντα τὸν κοσμικόν. . . τούς τε πολεμίους* (wie auch schon Philo lehrte) *κἂν ἤδῃ τοῖς τείχεσιν ἐφεστῶτες ὥσιν ἑλεῖν τὴν πόλιν πειρώμενοι, μήπω νομίζεσθαι πολεμίους, ἄχρις ἂν αὐτοὺς ἐπικηρυκευσάμενοι προσκαλέσωνται πρὸς εἰρήνην.* Ebenso soll man die weiblichen Kriegsgefangenen

Über das Leid und Unglück der Feinde soll man sich nicht freuen, vielmehr soll man für sie beten.[1] Auch die Klugheit rät schon, dem Feinde zu helfen, damit er seine Gesinnung ablege.[2] Wenn wir aber, wie uns vorgeschrieben ist, den Feind lieben, so lieben wir damit nicht seine Bosheit, sondern ihn selbst als Menschen und Geschöpf Gottes.[3]

Unter der Gerechtigkeit lassen sich noch kurz einige Hinweisungen über Privatrecht und -eigentum unterbringen.

Kommunismus.

Clemens scheint zunächst einem gewissen Kommunismus zu huldigen. Bei dem Kapitel „über Edelstein- und Goldschmuck" führt er in seinem Pädagog aus: „Gott hat die Menschheit zu brüderlicher Gemeinschaft erschaffen, indem er zuerst seinen Sohn hingab und den Logos verlieh als Gemeingut für alle, alles gewährend für alle. Alles ist also gemeinsam, und die Reichen sollen nicht mehr haben wollen als andere. Das Wort: ‚Ich habe es, warum soll ich nicht genieſsen?' ist also nicht menschlich, nicht brüderlich. Mehr nach christlicher Liebe klingt ein anderes: ‚Ich habe es, warum soll ich nicht anderen mitteilen?' Ein solcher Mensch ist vollkommen und erfüllt das Gebot: ‚Du sollst

---

nicht zu schnöder Wollust gebrauchen: *καὶ μὴν καὶ τῇ αἰχμολώτῳ οὐ πρὸς ὕβριν ὁμιλεῖν κελεύει.* Str. II. 18. p. 1028, 1029.

[1] *διδάσκων ἡμᾶς ὁ κύριος ἐπιχαιρεκακίαν μὴ ἀσπάζεσθαι, μηδὲ ἐφήδεσθαι τοῖς ἐχθροῖς· ἵνα τούτοις ἐγγυμνασαμένους, ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν προσεύχεσθαι διδάξῃ.* Str. II. 18. p. 1029.

[2] *ἐχθρῷ ἐπικουρητέον, ἵνα μὴ μείνῃ ἐχθρός.* Str. II. 19. p. 1048. Vgl. Päd. III. 12.

[3] *τὸ ἀγαπᾶν τοὺς ἐχθροὺς οὐκ ἀγαπᾶν τὸ κακὸν λέγει, οὐδὲ ἀσέβειαν, ἢ μοίχειαν, ἢ κλοπήν, ἀλλὰ τὸν κλέπτην, καὶ τὸν ἀσεβῆ, καὶ τὸν μοιχόν, οὐ καθὸ ἁμαρτάνει, καθὸ δὲ ἄνθρωπός ἐστι καὶ ἔργον θεοῦ.* Str. IV. 13. p. 1300. Nichts ist vielleicht bei allen Vätern so scharf und einstimmig betont wie die Feindesliebe, für welche zugleich ihr Leben und Martyrium den besten Beleg gab. In dieser Feindesliebe lag wirklich ein mächtiges Stück Apologie für das Christentum. Besonders einem Tertullian mag es schwer gefallen sein, sich bei seiner sonst so streng rechtlichen, schroffen Anschauung an diese christliche Denkungsart zu gewöhnen, aber auch er schliefst sich begeistert den übrigen Lehrern an und wiederholt, dafs niemals der Hafs erlaubt sei, selbst wenn man durch die Beleidigung Grund dazu hätte (apol. 37. de spect. 16). Dagegen ist, und zwar nur dann allein, der Hafs erlaubt und sogar geboten, wo Gottes Name geschmäht wird. De spect. 27, das. 16.

deinen Nächsten lieben wie dich selbst!' Das ist wahrer Genufs, das ist ein reicher Schatz. Was man für eitle Passionen ausgibt, ist ein Verlust, keine Ausgabe. Ich weifs es: Gott hat uns das Recht des Genusses gegeben, aber nur bis zur Grenze des Notwendigen, und seinem Willen nach mufs der Genufs gemeinsam sein. Es ist nicht in der Ordnung, dafs einer im Überflufs sitzt, während mehrere darben. Um wieviel rühmlicher ist es, ein Wohlthäter von vielen zu sein als ein prächtiges Haus zu bewohnen! Um wieviel klüger, sein Vermögen auf Menschen zu verwenden als auf Gold und Edelsteine! Um wieviel nützlicher ist der Schmuck von Freunden als seelenloses Geschmeide! Wem bringt ausgedehnter Grundbesitz soviel wie gespendete Wohlthat? Schliefslich müssen wir auch noch einen Einwand zurückweisen: ‚Wer geniefst den Reichtum, wenn alle die Armut wählen?' Die Menschen, erwidere ich, wenn sie ohne Leidenschaft und ohne Unterschied vom Reichtum Gebrauch machen, und wenn es nicht zu erreichen ist, dafs alle einer weiseren Mäfsigung huldigen, mufs man doch wenigstens, damit dem Bedürfnisse genug geschehe, das leicht zu Erwerbende anstreben und den Überflufs weit hinwegweisen. Überhaupt müssen wir derlei Tand, wie Mädchenputz, verachten, wie wir die Welt überhaupt verachten."[1] In welchem Sinne diese idealistisch-kommunistische Schilderung zu verstehen sei, zeigt Clemens deutlich bei der Kritik der Lehre des Carpocrates, die er ausführlich angibt. Nach Carpocrates soll überall vollständige Gleichheit und Gemeinschaft herrschen. Gott kennt keinen Unterschied zwischen arm und reich, Unterthan und Herrscher, Weisen und Unweisen, Männern und Frauen, Kindern und Sklaven, ebensowenig wie bei den Tieren. Allen, Guten und Bösen, gibt Gott in gleicher Weise; so soll keiner mehr haben als der andere. Niemand soll dem Nächsten etwas wegnehmen, um das Doppelte zu haben. Die Sonne läfst allen Geschöpfen in gleicher Weise und Gerechtigkeit die Nahrung hervorsprossen, so dafs die verschiedensten Tiere sich sättigen. Die Gerechtigkeit ist eben nichts anderes als die Gemeinschaftlichkeit (*δικαιοσύνη γὰρ ἐν αὐτοῖς ἀναφαίνεται ἡ κοινότης*). Keine

Der Kommunismus des Gnostikers Carpocrates.

[1] Nach Hopfenmüller S. 388, 389. Päd. II. 12.

Gesetze gelten hierbei als die Gesetze, dafs er eben für alle Wesen hinreichende Nahrung gibt. Auch für die Erzeugung gibt es kein Gesetz; das (sie?) wäre nämlich schon lange abgeschafft. Wie alles sonst in der Natur gemeinsam ist, so sollen es auch die Weiber sein. Durch die menschlichen Gesetze erst ist der Unterschied zwischen mein und dein in die Welt gekommen, so dafs Besitztum und Ehe nicht mehr wie früher gemeinsam sind. Erst seit der Abschaffung der Gemeinschaftlichkeit gibt es Diebe. Gott bezeichnet durch die ganze Weltordnung, dafs die Gerechtigkeit gleichverteilte Gemeinschaftlichkeit sei. Da Gott zudem den Männern eine gröfsere Geschlechtslust als den Frauen eingepflanzt habe, kann kein Gesetz und keine Sitte dies abschaffen, da es eben so Gottes Anordnung ist. So sagt Carpocrates von seinem Standpunkte aus mit Recht, das Gesetz der Menschen, welches alle natürliche Gemeinschaftlichkeit aufhebe, habe zur Sünde geführt und gelehrt, gegen die Gesetze zu handeln. Clemens nennt diese von Carpocrates aufgestellte Gerechtigkeit mit Recht eine ehebrecherische Gerechtigkeit; sie treiben nämlich heimlich bei ausgelöschtem Licht diese willkürliche Unzucht, die den Christen vorgeworfen wurde.[2]

Bei diesen Ausführungen unseres Clemens darf man die allgemein patristischen Ansichten über die sociale Sache, über Erwerb und Eigentum nicht aufser acht lassen. Das Beispiel der ersten Christengemeinde in Jerusalem stand den Schriftstellern lebhaft vor Augen, sie mögen es selbst an einzelnen Orten mit

[1] *τό τ' ἐμὸν καὶ τὸ σὸν φησὶ διὰ τῶν νόμων παρεισελθεῖν. μηκέτι εἰς κοινότητα (κοινά τε γὰρ) καρπουμένων, μήτε γῆν, μήτε κτήματα, ἀλλὰ μηδὲ γάμον. . .* Bis dahin gab es wegen der Gemeinschaftlichkeit überhaupt keine Diebe. *ἡ δὲ κοινωνία παρανομηθεῖσα, καὶ τὸ τῆς ἰσότητος ἐγγέννησε θρεμμάτων καὶ καρπῶν κλέπτην. κοινῇ τοίνυν ὁ θεὸς ἅπαντα ἀνθρώπῳ ποιήσας, καὶ τὸ θηλὺ τῷ ἀρρένι κοινῇ συναγαγών, καὶ πάνθ' ὁμοίως τὰ ζῶα κολλήσας, τὴν δικαιοσύνην ἀνέφηνεν κοινωνωνίαν μετ' ἰσότητος . . ἐπιθυμίαν εὔτονον καὶ σφοδροτέραν ἐποίησε τοῖς ἀρρένσιν εἰς τὴν τῶν γενῶν παραμονήν. ἣν οὔτε νόμος, οὔτε ἔθος, οὔτε ἄλλο τι τῶν ὄντων ἀφανῖσαι δύναται. θεοῦ γάρ ἐστι δόγμα. οἱ νόμοι δέ φησιν, ἀνθρώπων ἀμαθίαν κολάζειν μὴ δυνάμενοι παρανομεῖν ἐδίδαξαν.* Str. III. 2. p. 1104, 1105, 1108, 1109.

[2] *τὸ κατ' αἰσχῦνον αὐτῶν τὴν πορνικὴν ταύτην δικαιοσύνην.* Str. III. 2. p. 1112.

eigenen Augen wenigstens noch teilweise erneuert gesehen haben. Das Beispiel des Heidentums zeigte überdies den Mifsbrauch des Reichtums und die Verkehrtheit der Rechtsverschiebung in krassesten Farben. Dabei ist nicht zu leugnen, dafs ein grofser Zug edelsten Kommunismus die ganze christliche Lehre durchzieht, kein Wunder darum, wenn auch überspannte und unrichtige Anschauungen über diesen Punkt sich bei den Vätern finden.

So urteilen manche Väter geradezu streng über Besitz und Erwerb. Manche Parteien behaupteten, der Besitz des Einzelnen sei nur einer dämonischen Erfindung zuzuschreiben. Aber bereits Hermas urteilte milder, und ihm folgten die Väter durchgängig; dagegen hatten die ersten Irrlehrer, die Apostoliker, die Manichäer, Donatisten und unter letzteren besonders die Circumcellionen wieder gehässige Anschuldigungen gegen die Kirche, welche Erwerb und Privateigentum gestattete.[1] Wenn man die eben dargelegten Ansichten des Clemens mit seinen sonstigen Ideen verknüpft, ändert sich seine ganze Lehre zu einem befriedigenden Abschlufs. Gegenüber teilweise christlich-strengen, gnostisch-unsittlichen, heidnisch-gesellschaftlich-feindlichen Anschauungen der ersten Jahrhunderte, die unserem Autor gegenüberstanden, hat Clemens sich, wie mit der

[1] Gafs urteilt über Tertullian sicher nicht richtig, wenn er ihm in diesem Punkte grelle Ansichten zuschreibt. Freilich lehrt Tertullian: Handelsgeschäfte sind eines Dieners Gottes unwürdig, oder vielmehr jede Arbeit, die hauptsächlich nur den Gelderwerb zum Zwecke hat. Gelderwerb begünstigt ja auch das Treiben des heidnischen Staates und seiner Götzen. Man beachte, dafs Tertullian über alle irdischen Dinge streng denkt, wenn sie, oder weil sie dem Christen Gefahr zu Abfall und Sünde bereiten und die Bosheit des Heidentums vergröfsern können. Gafs hat aber recht, wenn er meint: „Der einzige (?), welchen sein Idealismus zu einer universell sittlichen und mit der Natur verträglichen Anschauung erhob, war abermals Clem. Alex.;“ er nennt den Reichtum einen Berg der Schlechtigkeit, wenn er nicht richtig verwandt wird, und vergleicht ihn der Schlange. Der Besitz dient dem Bedarf und wird dadurch lebendig, aber erst die Mitteilung kann beseligen. Geben und nehmen ist Grundsatz. So allein rechtfertigt sich der Reiche, der gerettet wird. Cl. urteilt hier ähnlich wie in der Märtyrerfrage: Nicht das gewaltsame Sterben oder Nichtsterben, sondern erst die sittlichen Kräfte bedingen den wahren Wert. Gafs S. 96. Päd. II. 3; III. 6. Quis div. s. Über die anderen Väter vgl. Gafs S. 92—96. — Über die angeführten Irrlehrer vgl. Capitaine, Zur Geschichte des Socialismus und der Socialdemokratie. Berlin, Germania, 1902.

Frage nach der Erlaubtheit und Sittlichkeit der Ehe, der Grundlage jedes gesellschaftlichen Lebens, so auch mit der Frage nach der sittlichen Bedeutung des Besitzes, nach der Rechtmäfsigkeit des Privateigentums beschäftigt und im Gegensatze zu Irenäus und Tertullian, die mit rein theologischen Gründen Ehe und Eigentum schützen wollten, diese Frage durch philosophisch-sociale Beweisgründe klargelegt. Da zur Zeit des Clemens Ehe und Familie in weiten Kreisen verachtet und gesunken waren, im Christentum dagegen die Jungfräulichkeit allgemein bekannt und geachtet war, so betont Clemens zunächst die Wichtigkeit und Heiligkeit der Ehe. Sie ist die Grundlage der Familie, diese des Staates. Mag dem Einzelnen auch die Eingehung einer passenden Ehe bisweilen schwer sein,[1] so billigt Clemens doch aus socialen Gründen die Strafen, welche die Philosophen und Gesetzgeber auf Ehelosigkeit setzten. Denn diese vermindert die Bewohnerzahl; wäre sie allgemein gestattet und durchgeführt, so würden sich zunächst die Staaten und schliefslich das ganze Menschengeschlecht auflösen müssen.[2] So ist die Ehe sociale Pflicht, die Ehelosigkeit ein Zeichen der Schwäche und Unmännlichkeit, ein Verstofs gegen die göttliche Weltordnung.[3] Damit steht nicht im Gegensatz, wenn Clemens der Virginität an sich bisweilen höhere Würde und Herrlichkeit zuschreibt. Wie so Ehe und Familie als die Grundlage jeder socialen Ordnung betont wird, beweist auch Clemens die Nützlichkeit und die Rechtmäfsigkeit des Eigentums durch theologische und philosophisch-sociale Gründe. Die heilige Schrift spricht für die Rechtmäfsigkeit des Privateigentums, das Eigentum ist nützlich und notwendig zum Bestande der menschlichen Gesellschaft. Im Eigentume liegt ein wichtiges Mittel socialer Bildung, das die Menschen näher aneinander kettet. Wenn kein Mensch mehr Eigentum hätte, müfste sich die ganze menschliche Gesellschaft auflösen. Die ganze christliche Moral tritt für das Eigentum ein. Eigentum, wie alle irdischen Dinge, ist zwar an sich etwas rein Indifferentes.

[1] Str. II. 23. p. 1089: *γαμητέον οὖν πάντως καὶ τῆς πατρίδος ἕνεκα, καὶ τῆς τῶν παίδων διαδοχῆς, καὶ τῆς τοῦ κόσμου, τὸ ὅσον ἐφ' ἡμῖν, συντελειώσεως . . . αἱ δὲ σωματικαὶ νόσοι μάλιστα τὸν γάμον ἀναγκαῖον δεικνύουσι κ. τ. λ.*

[2] Str. III. 3—17. [3] Str. III. 23. p. 1092 ff.

das durch den Gebrauch seine Farbe und Bedeutung erhält. Es gibt aber ein ausschliefsliches Eigentumsrecht, doch der Besitz bedingt auch wieder Rücksichten auf die Nebenmenschen (*φύσει μὲν ἅπασαν κτῆσιν, ἣν αὐτός τις ἐφ' ἑαυτοῦ κέκτηται, οὐκ ἰδίαν οὖσαν ἀποφαίνων* [= Christus. Quis d. s. 31]). Gott, der Urheber aller sittlichen und socialen Ordnung, will, dafs wir von unserem Eigentum auch anderen Gutes zukommen lassen. So bleibt der christlichen Wohlthätigkeit ein weites Feld. Freilich ist auch sie nicht unumschränkt, ich darf selbst nötigenfalls für das dem Nächsten geliehene Geld geringen Zins mir geben lassen.[1] Bei Benutzung des Eigentums soll man sein Herz von aller unordentlichen Anhänglichkeit an das Irdische fernhalten und niemals im Leben, Nahrung und Kleidung einen übermäfsigen, unerlaubten Luxus anwenden. Namentlich soll man die kostbarsten Sachen, wie Gold, Silber u. s. w., nicht auf die gewöhnlichsten und alltäglichen Geräte und Haushaltungsgegenstände verwenden. Denn nicht die Kostbarkeit bedingt zumeist den Wert einer Sache, sondern deren praktische Brauchbarkeit. Faſst der Christ so die ihm von Gott gegebenen irdischen Güter auf, so sind sie keine Last für seine Seele, sondern ein Mittel zum Heile, wie Clemens dieses eigens des längeren in seinem Büchlein Quis dives salvabitur (besonders c. 1—12, 13—15, 31) nachweist. In diesem Sinne müssen auch die so kleinlich scheinenden Einzelvorschriften in dem Pädagogen verstanden werden.[2]

Die Mäfsigung.

Auf die dritte Kardinaltugend, die Mäfsigkeit, hält Clemens besonders grofse Stücke. Gegen diese Tugend waren nämlich, sachlich wenigstens, seitens falscher Philosophen und Irrlehrer die meisten Ausschreitungen vorgekommen. Die Irrlehrer behaupten und lehren eine falsche Enthaltsamkeit und Mäfsigkeit; so verweigert Marcion schlechthin den Gebrauch der irdischen Dinge.[3] Doch sind die Gnostiker, trotz aller sonstigen Uneinigkeit und

[1] Str. II. 18. p. 1024.

[2] Vgl. Funk, Cl. v. Alex. über Familie und Eigentum. Theol. Quartalschrift. Tübingen 1871. S. 427—449. Vgl. oben S. 156, 157.

[3] *τῶν δ' ἀφ' αἱρέσεως ἀγομένων Μαρκίωνος μὲν τοῦ Ποντικοῦ ἐμεμνήσθημεν, δι' ἀντίταξιν τὴν πρὸς τὸν δημιουργὸν τὴν χρῆσιν τῶν κοσμικῶν παραιτούμενον.* Str. III. 4. p. 1129.

trotz aller Abweichung in ihrer Lehre, wie sie auch immer heifsen mögen, recht unenthaltsame Leute, wenigstens in der Praxis.[1] Allen Bekennern der Vergnügungsmoral gegenüber betont unser Autor einfach, die Mäfsigung sei des Menschen gröfstes Glück;[2] wenn nämlich auch alle Güter der Welt und ihre Genüsse dem Menschen anheimgegeben sind, so bleibt doch der Enthaltsamkeit und Mäfsigung ein weiter Spielraum, und daher sollen wir diese Tugend üben.[3] Die Griechen empfehlen auch eine Tugend der Mäfsigung und Enthaltsamkeit, aber diese kämpft blofs gegen die bösen Thaten, die christliche Tugend geht weiter: sie unterdrückt sogar die bösen Begierden jeder Art.[4] Denn die Enthaltsamkeit, welche mit der Mäfsigung verbunden ist, erstreckt sich nicht nur auf den Geschlechtstrieb, sondern überhaupt auf alle falschen Begierden in Wort, Gebrauch, Erwerb.[5] Wie die Mäfsigung persönliches Gut ist, so ist auch die Unmäfsigkeit nur zum Schaden des eigenen Herrn.[6] Doch soll man mit der Tugend der Mäfsigung nicht in eitler Weise prunken, sie ist recht wohl eine Tugend,

[1] Str. III. 4. p. 1129 ff.

[2] *δῶρον γὰρ τοῦ θεοῦ σωφροσύνη τὸ μέγιστον.* Str. II. 20. p. 1072.

[3] Str. IV. 23. p. 1356.

[4] *ἡ μὲν οὖν ἀνθρωπίνη ἐγκράτεια ἡ κατὰ τοὺς φιλοσόφους, λέγω τῶν Ἑλλήνων, τὸ διαμάχεσθαι τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ μὴ ἐξυπηρετεῖν αὐτῇ εἰς τὰ ἔργα ἐπαγγέλλεται. ἡ καθ' ἡμᾶς δὲ τὸ μὴ ἐπιθυμεῖν, οὐχ ἵνα τις ἐπιθυμῶν καρτερῇ, ἀλλ' ὅπως καὶ τοῦ ἐπιθυμεῖν ἐγκρατεύεται.* Gemeint sind nicht nur die geschlechtlichen Regungen, sondern auch die Begierde nach Geldbesitz, Vergnügen u. s. w. *οὐ μόνον περί τι ἓν εἶδος τὴν ἐγκράτειαν συνορᾶν προσήκει, τουτέστι τὰ ἀφροδίσια, ἀλλὰ γὰρ καὶ περὶ τὰ ἄλλα, ὅσα σπαταλῶσα ἐπιθυμεῖ ἡ ψυχὴ ἡμῶν. ἐγκράτειά ἐστιν ἀργυρίου καταφρονεῖν, τρυφῆς, κτήσεως, θέας καταμεγαλοφρονεῖν.* Str. III. 7. p. 1161.

[5] *ἐγκράτεια τοίνυν σώματος ὑπεροψία, κατὰ τὴν πρὸς θεὸν ὁμολογίαν. οὐ μόνον γὰρ περὶ τὰ ἀφροδίσια ἀλλὰ καὶ περὶ τὰ ἄλλα, ἃ ἐπιθυμεῖ ἡ ψυχὴ κακῶς, οὐκ ἀρκουμένη τοῖς ἀναγκαίοις, ἡ ἐγκράτεια ἀναστρέφεται. ἔστι δὲ καὶ περὶ τὴν γλῶσσαν καὶ περὶ τὴν κτῆσιν, καὶ περὶ τὴν χρῆσιν, καὶ περὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἐγκράτεια. οὐ διδάσκει δ' αὐτὴ σωφρονεῖν μόνον, ἥ γε παρέχει σωφροσύνην ἡμῖν δύναμις οὖσα καὶ θεία χάρις.* Str. III. 1. p. 1104.

[6] *ἀκολασία οὐκ ἄλλου τινος ἂν δοξάζοιτο εἶναι κακὸν ἢ τοῦ ἀκολασταίνοντος, σωφροσύνη δὲ ἀγαθὸν αὖ τοῦ τὸ σωφρονεῖν δυναμένου.* Str. IV. 19. p. 1336.

die die Verborgenheit liebt.[1] Es kommt überdies nicht so sehr darauf an, daſs man die Mäſsigkeit übt, sondern aus welchem Motive man sie übt. Nicht aus Ruhmsucht üben wir Christen diese Tugend wie die Athleten, die um Kränze und Ehren kämpfen, nicht aus Geldgier, wie einige sündhafterweise die Mäſsigung für sich behaupten, ja nicht einmal, wer aus bloſser Rücksicht auf seinen Körper oder der Gesundheit halber, oder wegen seiner Unfähigkeit (d. i. materiell) enthaltsam ist, besitzt die Tugend der Mäſsigung. Alle diese Motive halten auf die Dauer nicht stand. Ebenso sind die, welche aus Furcht vor dem Gesetze mäſsig sind: sobald sie Gelegenheit haben, heimlich das Gesetz zu umgehen, hört es mit ihrer vermeintlichen Tugend auf. Die wahre Mäſsigung bedarf anderer Motive. Der Gnostiker ist hierin ein Beispiel.[2]

Die Mäſsigkeit und Enthaltsamkeit zeigt sich nach Clemens besonders in der Enthaltung von Speise und sinnlichen Genüssen.

Das Fasten in der patristischen Zeit.

Das Fasten war in der ersten Zeit eine ständige angenehme Buſsübung; die ältesten Väter wissen seinen Wert zu beurteilen.[3] Natürlich sah man den Wert des Fastens nicht so sehr in der materiellen Enthaltsamkeit der immerhin von Gott gegebenen irdischen Güter, als in der frommen Gesinnung, in der man sich selbst dieser sonst erlaubten Dinge enthielt. Nur spätere antikirchliche Schwärmer sahen über diese Buſsgesinnung hinweg

---

[1] *ὡς ἡ ταπεινοφροσύνη* (humilitas) *πραότης ἐστὶν οὐχὶ δὲ κακουχία σώματος, οὕτω καὶ ἐγκράτεια ψυχῆς ἀρετή, ἡ οὐχ ἐν φανερῷ, ἀλλ' ἐν ἀποκρύφῳ.* Str. III. 6. p. 1152.

[2] *. . . ἡ δὲ δι' αὐτὴν αἱρετὴ σωφροσύνη, κατὰ τὴν γνῶσιν τελειουμένη ἀεί τε παραμένουσα, κύριον καὶ αὐτοκράτορα τὸν ἄνδρα κατασκευάζει, ὡς εἶναι τὸν γνωστικὸν σώφρονα καὶ ἀπαθῆ ταῖς ἡδοναῖς τε καὶ λύπαις ἄτεγκτον, ὥσπερ φασὶ τὸν ἀδάμαντα τῷ πυρί.* Str. VII. 11. p. 493. Wie bereits oben S. 149, 150 hervorgehoben wurde, unterscheidet Cl. die unvernünftige von der berechtigten Begierde und schreibt ganz im Einklang mit den Stoikern die eine der Unenthaltsamkeit, die andere der Enthaltsamkeit zu: *ὄρεξιν οὖν ἐπιθυμίας διακρίνουσιν οἱ περὶ ταῦτα δεινοί. καὶ τὴν μὲν ἐπὶ ἡδοναῖς καὶ ἀχολασίᾳ τάττουσιν, ἄλογον οὖσαν, τὴν δὲ ὄρεξιν ἐπὶ τῶν κατὰ φύσιν ἀναγκαίων λογικὴν ὑπάρχουσαν κίνησιν.* Str. IV. 18. p. 1325, 1328. Nach den Stoikern war bekanntlich die *ὄρεξις λογικῆς ὁρμῆς εἶδος, ἐπιθυμία ἄλογος ὄρεξις*, nach Cic. Tusc. III. cupiditas vel libido immoderata appetitio opinati magni boni.

[3] Ep. ad Diogn. c. 4 u. 6. Hermas past. V. 1. Cyprian test. III. 60.

und setzten den Wert des Fastens in die Enthaltung von Speise und Trank selbst. Am weitesten gingen hierin die Montanisten, welche namentlich den Psychikern ihre Nachlässigkeit im Fasten vorwarfen und für alle Menschenklassen Fasten und Fleischenthaltung ins maſslose ausdehnen wollten. Von ihrem Urteil ist Tertullian stark beeinfluſst; die Schule zu Alexandrien hat trotz ihres heroischen Buſseifers in Bezug auf das Fasten vollständig richtige Anschauungen.

Anschauung des Clemens.

Clemens, wie auch nach ihm Origenes,[1] verstehen unter Fasten im weitesten Sinne die Enthaltung von allem Bösen in Gedanken, Worten und Werken.[2] Im eigentlichen Sinne gilt hier die Enthaltung von Speise nach der kirchlichen Vorschrift. Der Gnostiker enthält sich gern der Fleischspeisen, damit die Sinnlichkeit in ihm dadurch nicht erregt werde. Aus ähnlichen Gründen enthielten sich ja auch schon die Juden des Schweinefleisches.[3] Der Gnostiker hält die kirchlichen Fasttage und versteht deren Bedeutung. Recht praktisch hat nämlich die Kirche als Fasttage die Tage des Hermes und der Venus bestimmt, damit wir so in Gedanken wie in Werken zur Enthaltsamkeit von aller Ungerechtigkeit, die ja schlieſslich hauptsächlich in Habsucht und Sinnlichkeit besteht, abgehalten werden.[4]

---

[1] Vgl. Capitaine S. 123 ff.

[2] *νηστεῖαι ἀποχὰς κακῶν πάντων απαξαπλῶς τῶν τε κατ' ἐνέργειαν καὶ κατὰ λόγον καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν αὐτήν.* Str. VI. 12. p. 324. Päd. II. 1.

[3] Str. VII. 6. p. 448. Die continentia wird durch das göttliche Gesetz gewissermaſsen als Fundament hingestellt, und daher werden uns auch Vorschriften über die Enthaltung von Speisen u. s. w. gegeben: *πάσης τοίνυν μεμνημένος ὁ θεῖος νόμος, ἀλείφει μάλιστα τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τὴν ἐγκράτειαν, θεμέλιον ἀρετῶν κατατιθέμενος ταύτην. καὶ δὴ προπαιδεύει ἡμᾶς εἰς τὴν περιποίησιν τῆς ἐγκρατείας ἀπὸ τῆς τῶν ζώων χρήσεως κ. τ. λ.* Str. II. 20. p. 1049.

[4] *οἶδεν καὶ τῆς νηστείας τὰ αἰνίγματα τῶν ἡμερῶν τούτων, τῆς τε τράδος καὶ τῆς παρασκευῆς λέγω. ἐπιφημίζονται γὰρ ἡ μὲν Ἑρμοῦ ἡ δὲ Ἀφροδίτης. αὐτίκα νηστεύει κατὰ τὸν βίον φιλαργυρίας τε ὁμοῦ καὶ φιληδονίας, ἐξ ὧν αἱ πᾶσαι ἐκφύονται κακίαι . . . νηστεύει τοίνυν καὶ κατὰ τὸν νόμον ἀπὸ τῶν πράξεων τῶν φαύλων καὶ κατὰ τὴν τοῦ Εὐαγγελίου τελειότητα ἀπὸ τῶν ἐννοιῶν τῶν πονηρῶν.* Str. VII. 12. p. 504. Diese beiden Fasttage erwähnen auch Constit. apost. V. 19; VII. 24. Tert. de ieiun. adv. Psych. 14.

Ebenso soll man Almosen geben, doch mit Auswahl und Unterscheidung.[1]

Unter die Mäfsigkeit rechnet man auch die Keuschheit. Die Keuschheit. Keusch sein heifst heilig denken.[2] Die wahre Keuschheit erstreckt sich auf die Seele und auf den Leib, wie auch Moses schon bei der Beschreibung der Rebekka andeutet. Eine solche Keuschheit erstrebt der Gnostiker.[3] Manche Athleten haben sich, um ihre Körperkraft zu schonen, der Wollust enthalten. Die Keuschheit erhält ihren Wert aber nur aus der Liebe zu Gott.[4] Wer einmal sich zur Keuschheit entschlossen hat, soll auch keusch bleiben.[5] Doch darf sich niemand auf seine Tugend etwas einbilden, da sie ja nicht so sehr durch eigene Kraft als vielmehr durch göttliche Gnadenbeihilfe geübt wird.[6] Betrachtet man aber anderseits die Tugend der Reinheit als Gnadengeschenk Gottes, so darf man sie doch nicht aus Verachtung gegen die Kreatur und die von Gott gesetzte Ordnung und nicht mit Mifsachtung des Verheirateten erwählen,[7] denn auch die Ehe ist erlaubt und heilig.[8] Die Ehe.

[1] *ποιητέον ἐλεημοσύνας, ἀλλὰ μετὰ κρίσεως καὶ τοῖς ἀξίοις.* Fragm. M. IX. p. 744. Vgl. hierzu Gafs S. 104, 105.

[2] *ἁγνεία δ' ἐστι φρονεῖν ὅσια.* Str. V. 1. p. 28.

[3] *ναὶ μὴν τὴν κατά τε σῶμα κατά τε ψυχὴν ἁγνείαν, ἣν μέτεισιν ὁ γνωστικός. ὁ πάνσοφος Μωϋσῆ, εὐπρεπῶς τῇ ἐπαναλήψει χρησάμενος ἐμήνυσεν, τὸ ἀδιάφθορον τοῦ τε σώματος τῆς τε ψυχῆς διαγράφων ἐπὶ τῆς Ῥεβέκκας.* Str. IV. 25. p. 1369.

[4] *ἀθλητὰς οὐκ ὀλίγους ἀφροδισίων ἀπέχεσθαι, δι' ἄσκησιν σωματικὴν ἐγκρατευομένους . . . ὥστ' οὐδ' ἡ εὐνουχία ἐνάρετον εἰ μὴ δι' ἀγάπην γένοιτο τὴν πρὸς τὸν θεόν.* Str. III. 6. p. 1153; IV. 23. p. 1357; *οὐ γὰρ μόνον ἡ εὐνουχία δικαιοῖ . . . ἐὰν μὴ ποιήσῃ τὰς ἐντολάς.* Str. III. 15. p. 1197.

[5] *ὁ κατὰ πρόθεσιν εὐνουχίας ὁμολογήσας μὴ γῆμαι, ἄγαμος διαμενέτω.* Str. III. 15. p. 1197.

[6] *ὁ ἁγνὸς τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαναξενέσθω, γινώσκων, ὅτι ἕτερός ἐστιν ὁ ἐπιχωρηγῶν αὐτῷ τὴν ἐγκράτειαν.* Str. IV. 17. p. 1320.

[7] *ἐξὸν ἐλέσθαι τὴν εὐνουχίαν κατὰ τὸν ὑγιῆ κανόνα μετ' εὐσεβείας· εὐχαριστοῦντα μὲν ἐπὶ τῇ δοθείσῃ χάριτι, οὐ μισοῦσα δὲ τὴν κτίσιν, οὐδὲ ἐξουθενοῦντα τοὺς γεγαμηκότας.* Str. III. 18. p. 1208.

[8] Clemens beweist die Notwendigkeit und Heiligkeit der Ehe aus der heiligen Schrift, aus der Geschichte und aus der gesunden Vernunft, wie Basilake S. 39 richtig hervorhebt. Courdaveaux lobt Clemens, weil er den Stand der Verheirateten über (?) den jungfräulichen Stand erhebt: Supérieur

Bei den Brahmanen gibt es in manchen Dingen Enthaltsamkeit und auch bei den Indern mannigfaltige Enthaltung von der Ehe. Ebenso bei den sogenannten Gymnosophisten, die die Ehe für widernatürlich erklären. Natürlich steht die christliche Enthaltsamkeit wegen der Vorzüglichkeit ihrer Motive weit höher.[1] Stellt Clemens so zunächst die Erlaubtheit der Ehe an sich fest, so hat er doch noch zahlreiche Gegner, welche das eheliche Leben falsch auffafsten, zu widerlegen. Carpocrates und sein Sohn Epiphanes lehrten Weibergemeinschaft.[2] Wie Clemens meint, hat Carpocrates den Plato falsch verstanden. Auch Plato fordert, dafs die Unverheirateten denen gemeinsam sein sollten, die sie begehrten, wie auch die Theater und Schauspiele gemeinsam seien.[3] Die Perser erlaubten Geschlechtsumgang mit Müttern und Töchtern und Schwestern und lehrten, die Weiber seien ganz gemeinsam, das heifst die jedesmalige Einwilligung voraus-

Falsche Ansichten über die Ehe.

au célibataire qui n'a d'autre souci que celui de son salut à lui (Strom. VII. 12). Er lobt ihn gleicherweise, weil er die Frau wieder zu Ehren bringt: Le relèvement de la femme si abaissée depuis longtemps par saint Paul (?) en attendant ce qu'en diront les écrivains écclesiastiques du moyen âge. Courdaveaux S. 319. Nach Gafs empfehlen schon Tatian, Min. Felix, Athenagoras die völlige Enthaltung gegenüber dem Eheleben, welches sie zwar als erlaubt hinstellen. Selbst Clem. Alex. kann die Vorzüge des jungfräulichen Lebens gegenüber der Ehe nicht verhehlen. Gafs meint zwar S. 100, dafs Cl. „im ganzen den ehelichen Beruf über die Virginität" erhebe.

[1] *Βραχμᾶναι . . . οἱ καλούμενοι δὲ Σεμνοὶ τῶν Ἰνδῶν . . . γυμνοσοφίσται (οὐ) γυναιξὶ χρῶνται, παρὰ φύσιν γὰρ τοῦτο καὶ παράνομον δοκοῦσι. δι' ἣν αἰτίαν σφᾶς αὐτοὺς ἀγνοὺς τηροῦσι κ. τ. λ.* Str. III. 7. p. 1164.

[2] *κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας εἶναι ἀξιοῦσιν.* Str. III. 2. p. 1104. Eusebius (H. E. IV. 7) berichtet, dafs diese Irrlehrer über die angebliche Unsittlichkeit und Blutschande der Christen gehässige Aussprüche gethan hätten. Cl. erwähnt diese blasphemische Behauptung des näheren. A. a. O. p. 1112.

[3] *δοκεῖ δέ μοι καὶ τοῦ Πλάτωνος παρακηκοέναι* [= Carpocr. als wenn Plato sagte:] *ἐν τῇ πολιτείᾳ φαμένου κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας πάντων. κοινὰς μὲν τὰς πρὸ τοῦ γάμου τῶν αἰτεῖσθαι μελλόντων, καθάπερ καὶ τὸ θέατρον κοινὸν τῶν θεωμένων φάσκοντος.* Wenn aber eine den Mann genommen hätte, sei sie nicht mehr gemeinsam: *τοῦ προκαταλαβόντος δὲ ἑκάστην ἑκάστου εἶναι καὶ οὐκ ἔτι κοινὴν τὴν γεγαμένην.* A. a. O. Irrtümlich beschuldigt man Plato der allgemein zugegebenen Weibergemeinschaft; er verlangt sie nur zeitweilig und für den Kriegerstand. Vgl. in meinem Vortrage: Zur Geschichte des Socialismus u. s. w. S. 18, 19.

gesetzt.[1] Clemens prüft des näheren die Ansichten und Widersprüche der Marcioniten und mancher Philosophen, die in ihrem Hasse gegen die Ehe und Zeugung sich auch auf Plato beriefen.[2] Andere Irrlehrer sagten, die Ehe sei unerlaubt, weil es unerlaubt sei, Kinder in die Welt zu setzen, die doch dem Leid und dem Tode verfallen müfsten. Es sei unerlaubt auf diese Weise dem Tode Nahrung zuzuführen. Clemens widerlegt diese Häretiker mit Gründen aus der heiligen Schrift.[3] Manche dieser gleifsenden Irrlehrer wufsten sogar zu behaupten, die Ehe sei einfach Unzucht und vom Teufel eingesetzt. Sie prunkten damit, dafs sie dem Heiland nachahmten, der selbst ohne Weib gelebt hätte.[4] Andere lehrten geradezu, sowohl Ehe als auch Erzeugung stamme vom Teufel.[5] Den Anhängern des Valentin und Basilides gegenüber fafst Clemens sein Urteil über den ehelichen Stand zusammen: Jungfräulich sein ist besser als ein Ehestandsleben; in der Ehe ist die Ausübung der Ehe erlaubt; wer nach dem Tode des Ehegatten nicht enthaltsam leben kann, mag in Gottes Namen eine zweite Ehe

---

[1] . . . οἱ μάγοι μητράσι καὶ θυγατράσι καὶ ἀδελφαῖς μίγνυσθαι θεμιτὸν εἶναι. κοινάς τε εἶναι τὰς γυναῖκας, οὐ βίᾳ καὶ λάθρᾳ, ἀλλὰ συναινούντων ἀμφοτέρων, ὅταν θέλῃ γῆμαι ὁ ἕτερος τὴν τοῦ ἑτέρου. Str. III. 2. p. 1112, 1113. Päd. I. 7. p. 316. Dieselbe Unsitte melden Tertullian, Clementis Recogn. [IX. 20], Origenes, Tatian, Minutius Felix u. s. w.

[2] Str. III. 3. Vgl. Plato de legg. VIII.

[3] διδάσκουσι μὴ δεῖν παραδέχεσθαι γάμον καὶ παιδοποιίαν μηδὲ ἀντεισάγειν τῷ κόσμῳ δυστυχήσαντας ἑτέρους μηδὲ ἐπιχορηγεῖν τῷ θανάτῳ τροφήν. A. a. O. p. 1150.

[4] εἰσὶν δ' οἳ πορνείαν ἄντικρυς τὸν γάμον λέγουσι καὶ ὑπὸ τοῦ διαβόλου ταύτην παραδίδοσθαι δογματίζουσι. μιμεῖσθαι δ' αὐτοὺς οἱ μεγαλοῦχοι φασι τὸν κύριον μήτε γήμαντα, μήτε τι ἐν τῷ κόσμῳ κτησάμενον. Sie wissen aber trotz ihrer ruhmredigen Schriftkenntnis nicht, dafs der Herr deshalb nicht heiratete, 1. weil er eine Braut hatte, nämlich die Kirche; 2. weil er kein gewöhnlicher Mensch war, der irgendwie menschlicher Stütze und Hilfe bedurfte; 3. weil er keine irdischen Kinder zu erzeugen brauchte, da er ja von Ewigkeit war und der eingeborene Sohn Gottes ist. Sonst aber billigt der Heiland die Ehe durchaus. Wenn er sonst von der Jungfräulichkeit spricht, ist das nur ein Rat, der nicht für alle gelten soll. Str. III. 6. p. 1152.

[5] τῶν γὰρ ἄντικρυς διαβόλῳ προσαπτόντων τὴν τοῦ γάμου εὕρεσιν ἀθέων ἀνθρώπων ἐπίνοιαν. Str. III. 12. p. 1181. . . τῷ διαβόλῳ προσάπτεσθαι γένεσιν. A. a. O. S. 1181.

eingehen.[1] Es ist ja eigentlich doch schwer, nach dem Tode des Ehegatten rein und enthaltsam zu leben; und manche ziehen deshalb eine keusch bleibende Witwe der Jungfrau vor, weil die erste ja die Wollust gekannt habe und jetzt doch freiwillig enthaltsam bleibe.[2]

[1] *ἡμεῖς εὐνουχίαν μέν, καὶ οἷς τοῦτο δεδώρηται ὑπὸ θεοῦ, μακαρίζομεν, μονογαμίαν δὲ καὶ τὴν περὶ τὸν ἕνα γάμον σεμνότητα θαυμάζομεν. συμπάσχειν δὲ δεῖν λέγοντες καὶ ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζειν. μήποτέ τις δοκῶν καλῶς ἑστάναι, καὶ αὐτὸς πέσῃ. περὶ δὲ τοῦ δευτέρου γάμου ‚εἰ πυροῖ, φησὶν ὁ ἀπόστολος, γάμησον'.* Str. III. 1. p. 1104. Diese Irrlehrer hatten überhaupt die unwürdigsten Vorstellungen von der Ehe. Vgl. Str. III. 1. p. 1098 ff.

[2] *ἢ δή τινες καὶ τῆς παρθένου τὴν χήραν εἰς ἐγκράτειαν προτείνουσι, καταμελαγοφρονήσασαν ἧς πεπείραται, ἡδονῆς.* Str. III. 16. p. 1205. Diese Ansicht vertritt Tertullian (ad uxor. I. 9), Cyprian, Hieronymus u. s. w. Vgl. M. VIII. p. 1205 n. 50. Eigentümlich ist die Ansicht Tertullians: Wer eine zweite Ehe eingeht, handelt gegen Gottes Willen und eignet sich so zu, was Gott ihm nicht vergönnen wollte; denn hätte er es ihm vergönnen wollen, dann hätte er ihm den Ehegatten durch den Tod nicht entzogen. De exhort. cast. 9. Ad uxor. I. 7. Münscher S. 136. Übrigens hat Tertullian auch schon vor seinem Abfall über die Ehe strenge Ansichten. Er erklärt sie zwar ausdrücklich für ein Gut, bei dessen Einführung Gott sich habe durch seine Güte leiten lassen. Die Ehe ist ein Gut des Fleisches. Aber nur die christliche Ehe ist eine wirkliche Ehe. Der Christ darf nur mit Christen eine Ehe eingehen, besonders wegen Gefahr des Abfalles sind die gemischten Ehen gefährlich. Diese dürfen auch niemals kirchlich angekündigt oder nach dem Brauch der Kirche durch die heilige Handlung geschlossen werden. Mischehen sind unzüchtigen Verhältnissen gleich und deshalb von der kirchlichen Gemeinschaft fernzuhalten. Tertullian kennt die Verlobung als Vorbereitung zur Ehe. Die Verlobten müssen sogleich der Kirchengemeinschaft angezeigt werden. Die kirchliche Eheschliefsung soll zugleich mit der Darbringung des Opfers stattfinden. Bei diesem Akte verbindet Gott die Verlobten zur Ehe. Hochzeitsfeierlichkeiten sind gestattet. Sehr schön schildert Tertullian (ad uxor. II. 8) das eheliche Leben. Die Ehe wird nur durch Gott gelöst und zwar durch Tod oder Scheidung, letztere aber nur wegen Ehebruchs und auf gesetzlichem Wege. Vor seinem Abfalle verbot Tertullian schon die zweite Ehe beim Tode des Gatten, als Montanist sprach er diesen Gedanken noch schärfer aus. Dagegen läfst er bei rechtlicher Scheidung wegen Ehebruchs die Wiederverheiratung zu. Durch den Paraclet-Montanus wird nach Tertullian die zweite Ehe schlechthin verboten. Und so verwirft auch er als Montanist die Ehescheidung (de monog. 14). Hat die Scheidung aber stattgefunden, so ist Wiederverheiratung verboten (de monog. 9). Ludwig S. 121, 123, 150.

Diesen Grundsätzen bleibt Clemens in seinen zahlreichen Einzelaussagen vollständig treu. Er definiert die Ehe als das Zusammenkommen von Mann und Frau zum Zwecke einer gesetzmäfsigen Kindererzeugung.[1] Die Philosophen fassen die Ehe verschieden auf. Plato stellt sie unter die äufseren Güter, Demokritos hält sie für lästig wegen der vielen Beschwerden und weil sie von Nützlicherem abziehe. Ähnlicher Meinung ist Epikur mit allen denjenigen, welche, vom Streben nach höherer, freierer Lust mifsleitet, die Ehe verschmähen. Nach Ansicht der Stoa gehört Ehe und Kindererzeugung zu den gleichgültigen Dingen, dagegen nach den Peripatetikern zu den Gütern.[2] Natürlich handelt es sich immer nur um die Monogamie;[3] die im Alten Bunde gestattete Polygamie diente zur rascheren Ausbreitung des Menschengeschlechtes und wurde deshalb später untersagt, wie Clemens den Ansichten Tatians gegenüber richtig bemerkt.[4] Unser

Stöckl, Anthrop. S. 245, 246. — Als Gegner der zweiten Ehe führt man noch an Hermas (II. 4), Athenagoras (c. 33), Origenes (vgl. dagegen Capitaine a. a. O.) und Clem. Alex. (Päd. III. 11 u. 12).

[1] *γάμος μὲν οὖν ἐστὶ σύνοδος ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ πρώτη κατὰ νόμον ἐπὶ γνησίων τέκνων σπορᾷ.* Str. II. 23. p. 1085. Wie die Anmerkung M. VIII. p. 1086 n. 88 sagt, meint Cotelius durchaus mit Unrecht, dafs mit der Beschränkung *πρώτη* nur die erste Ehe erlaubt werde. Das Gegenteil ergibt sich ja aus zu vielen Stellen. Vielmehr unterscheidet *πρώτη* nur die rechtmäfsige Ehe vom Konkubinat, dem *γάμος ἐπείσακτος*. Vgl S. 365 Anm. 3.

[2] Plato *ἐν τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς τάττει τὸν γάμον.* Demokr. *γάμον καὶ παιδοποιίαν παραιτεῖται διὰ τὰς πολλὰς ἐξ αὐτῶν ἀηδίας τε καὶ ἀφολκὰς ἀπὸ τῶν ἀναγκαιοτέρων. . . Ἐπίκουρος καὶ ὅσοι ἐν ἡδονῇ καὶ ἀσχλησίᾳ ἔτι δὲ καὶ ἀλυπίᾳ τἀγαθὸν τίθενται . . κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἀδιάφορον ὅ τε γάμος ἥ τε παιδοτροφία. κατὰ δὲ τοὺς ἐκ τοῦ Περιπάτου ἀγαθόν.* Str. II. 23. p. 1088.

[3] *μονογαμίαν ἵστησιν.* Str. III. 12. p. 1181.

[4] *ὁ κύριος παλαιὰ καινίζων, οὐ πολυγαμίαν ἔτι συγχωρεῖ. (τότε γὰρ ἀπῄτει ὁ θεός, ὅτε αὐξάνεσθαι καὶ πληθύνειν ἐχρῆν) μονογαμίαν δὲ εἰσάγει διὰ παιδοποιίαν, καὶ τὴν τοῦ οἴκου κηδεμονίαν εἰς τὸ βοηθὸς ἐδόθη ἡ γυνή.* Doch ist auch die zweite Ehe erlaubt, wenn sie auch nicht so vollkommen ist: *καὶ εἴ τινι ὁ ἀπόστολος δι' ἀκρασίαν καὶ πύρωσιν κατὰ συγγνώμην δευτέρου μεταδίδωσι γάμου. ἐπεὶ καὶ οὗτος οὐχ ἁμαρτάνει μὲν κατὰ διαθήκην (οὐ γὰρ κεκώλυται πρὸς τοῦ νόμου), οὐ πληροῖ δὲ τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτείας τὴν κατ' ἐπίστασιν τελειότητα.* Himmlischen Lohn erwirbt sich, wer nach dem Tode des ersten

Autor eifert gegen den Stifter des Doketismus, der ähnlich wie Tatian und Valentin manche Gründe gegen die Ehe vorbrachte, besonders auch unter Berufung auf ein apokryphes Evangelium (*κατ' Αἰγυπτίους*) trotz der geschlechtlichen Verschiedenheit der Menschen und der damit gegebenen Möglichkeit zur Zeugung doch den Gebrauch der Zeugung leugnen wollte und ihn für sündhaft erklärte.[1] Manche Irrlehrer meinten auch, der niedere Teil des Menschen bis zum Nabel sei von einer niederen Macht geschaffen, weshalb der Mensch auch Geschlechtslust verspüre. Hierauf wendet Clemens mit Recht ein, dafs ja auch der obere, von einer höheren Macht geschaffene Teil Nahrung verlange und seine Begierden habe, und er meint, die Begierden dürfen eigentlich nicht lediglich dem Körper zugerechnet werden, wenn sie auch durch den Körper geschehen.[2] Manche halten den Geschlechtsumgang schlechterdings für sündhaft, obgleich sie ihm doch selbst ihren Ursprung verdanken.[3]

Einen besseren Standpunkt vertreten die Pythagoreer. Wohl enthielten sie sich vielfach der geschlechtlichen Lust. Sie scheinen in der Ehe nur die Kindererzeugung zu suchen und enthalten

Gatten die erste eheliche Verbindung rein bewahrt: *δόξαν δὲ αὐτῷ οὐράνιον περιποιεῖ, μεῖνας ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ τὴν διαλυθεῖσαν θανάτῳ συζυγίαν ἄχραντον φυλάσσων, καὶ τῇ οἰκονομίᾳ πειθόμενος εὐαρέστως, καθ' ἣν ἀπερίσπαστος τῆς τοῦ κυρίου γέγονε λειτουργίας.* Str. III. 12. p. 1184.

[1] Str. III. 13, 14 ff.

[2] *τὸν ἄνθρωπον ὑπὸ διαφόρων δυνάμεων πλασθῆναι λέγουσι, καὶ τὰ μὲν μέχρις ὀμφαλοῦ θειοδεστέρας τέχνης εἶναι, τὰ ἔνερθε δὲ τῆς ἥττονος. οὗ δὴ χάριν ὀρέγεσθαι συνουσίας κ. τ. λ.* Str. III. 4. p. 1137.

[3] *μιαρὰν δὲ εἶναι τήν συνουσίαν λέγοντες οὗτοι οἱ τὴν σύστασιν καὶ αὐτοὶ ἐκ συνουσίας εἰληφότες, πῶς οὐκ ἂν εἶεν μιαροί; τῶν δὲ ἁγιεσθέντων ἅγιον οἶμαι καὶ τὸ σπέρμα.* Str. III. 6. p. 1149. Einige meinten, die Schlange habe Adam überredet, mit Eva geschlechtlichen Umgang zu pflegen: *ὁ ὄφις . . . παραπείσας τῇ κοινωνίᾳ τῆς Εὔας συγκαταθέσθαι τὸν Ἀδάμ.* Str. III. 17. p. 1205. Manche wollen den ehelichen Akt, das, was die Schrift „erkennen" nennt, sündhaft finden. Hiergegen betont Cl., dafs man die Ehe gut oder schlecht anwenden könne. Wie Christus unsere Seele geheilt hat, so hat er auch unseren Leib geheilt. Somit ist objektiv die Heilighaltung des Leibes gegeben: *καὶ καλῶς καὶ κακῶς ἔστι χρήσασθαι τῷ γάμῳ . . . τί δέ, οὐχὶ ὁ σωτήρ, ὥσπερ τὴν ψυχήν, οὕτω δὲ καὶ τὸ σῶμα ἴατο ἀπὸ παθῶν.* Str. III. 17. p. 1208.

sich deshalb nach Erreichung dieses Zieles der geschlechtlichen Befriedigung. Wenn sie sich aber trotzdem nach Erreichung dieses Zweckes noch nicht vollständig enthalten, thun sie das blofs deshalb, um durch die Unterlassung des Ehelebens die Frau nicht unfruchtbar zu machen.[1] Der Zweck der Ehe ist nämlich die Kindererzeugung,[2] und daher soll der geschlechtliche Umgang nicht nur zur Lust, sondern zu diesem Zwecke eben geschehen.[3] Auch das alttestamentliche Gesetz sah nur auf die Kindererzeugung.[4] So nahm auch schon Abraham, wie Clemens teilweise wörtlich mit Philo angibt, drei Frauen der Nachkommenschaft wegen; später trat allerdings eigentlich nur ein Sohn als sein Erbe auf, weil die anderen ihres Vaters nicht ganz würdig waren.[5] Die Wollust ist von Gott nur zur Erzeugung der Kinder gegeben.[6]

[1] *καὶ τοὺς Πυθαγορείους ἀπέχεσθαι ἀφροδισίων. ἐμοὶ δὲ δοκοῦσι γαμεῖν μὲν παιδοποιίας ἕνεκα, τῆς δὲ ἀφροδισίων ἡδονῆς ἐθέλειν κρατεῖν μετὰ τὴν παιδοποιίαν κ. τ. λ.* Str. III. 3 p. 1128.

[2] *τὸ ὀφείλημα τοῦ γάμου τὴν παιδοποιίαν.* Str. III. 18. p. 212.

[3] *οὐδὲ μὴν διὰ μισθαρνίαν, ὡς ἑταίρας, ἀλλ' ἢ διὰ μόνην τῶν τέκνων γένεσιν γίνεσθαι τὰς ὁμιλίας.* Str. II. 18. p. 1029, 1033. Vgl. Päd. II. 10. Tertullian hat in Bezug auf den Coitus wieder eine eigentümliche Ansicht: Bei der Zeugung ist Leib und Seele thätig, der Leib durch den wirklichen Akt und die Seele durch die Begierde. Daher entsteht auch ein doppelter Same, ein seelischer und ein leiblicher. Wie der leibliche aus dem Fleische des Erzeugers sich ablöst, so quillt auch der letztere seiner Substanz nach aus der Seele des Erzeugers hervor, was dieser im Augenblick der Zeugung selbst fühlt. Dieser Doppelsame ist anfangs ganz vermischt und ungeschieden. Allmählich jedoch bildet sich aus diesem Doppelsamen unter Mitwirkung Gottes und der Engel im Mutterschofse der Mensch nach Leib und Seele in seiner vollkommenen Gestalt heraus. Die Seele erhält hierbei das Geschlecht des Leibes. Vgl. Stöckl, Anthrop. II. S. 234, 235. Vgl. oben S. 116 ff.

[4] *ὅτι γὰρ σωφρόνως ἐβούλετο ταῖς γαμεταῖς χρῆσθαι τοὺς ἄνδρας ὁ νόμος καὶ ἐπὶ μόνῃ παιδοποιίᾳ, δῆλον ἐκ τοῦ κωλύειν μὲν τῇ ,αἰχμαλώτῳ' παραχρῆμα ἐπιμίγνυσθαι τὸν ἄγαμον.* Str. III. 11. p. 1172, 1173.

[5] *τόν τε Ἀβραὰμ ἐκ τριῶν παιδοποιησάμενον γυναικῶν οὐ δι' ἡδονῆς ἀπόλαυσιν, δι' ἐλπίδα δέ, οἶμαι, τοῦ πληθῦναι τὸ γένος ἐν ἀρχῇ.* Str. II. 19. p. 1041.

[6] *ἡδονῆς, ἣν οὐ χρὴ προσίεσθαι κἂν . . . θεόθεν ἐπὶ τὴν τῆς παιδοποιίας χρείαν δεδομένη τυγχάνῃ.* Str. II. 20. p. 1052. Der Coitus ist das Princip der Zeugung: *τὴν συνουσίαν γενέσεως οὖσαν ἀρχήν, καὶ πρὸ*

Die Ehe kann also nicht sündhaft sein, da sie ja durch Gottes Gesetz erlaubt ist, sie ist im Gegenteil heilig.[1] Clemens nennt auch die Erzeugung geradezu als von Gott eingesetzt und argumentiert gegen die Gegner seiner Ansicht folgendermafsen: Es zeugt von einem kleinen und schwachen Geiste, Lebens- und Geschlechtsverbindung mit dem Weibe zu fliehen. Da aber der Verlust der Kinder ein Übel ist, so ist ihr Erwerb und Besitz sicher etwas Gutes. Da nun die Feinde der Ehe den Verlust der Kinder zu den höchsten Übeln rechnen, ist ihr Besitz doch sicher ein Gut. Wenn das aber, dann ist auch die Ehe ein Gut.[2] Jeder Christ hat also das Recht zu heiraten.[3] Wie jeder Stand hat natürlich auch der Ehestand seine besonderen Lasten und Pflichten, namentlich gegen Gatten und Kinder.[4]

Zweckmäfsigkeit der Ehe.

Für die Zweckmäfsigkeit der Ehe sprechen auch manche sonstige natürliche Gründe. So finden die Eheleute ja bei Krankheiten aneinander die beste Pflege und den besten Trost, den sie selbst bei Verwandten und Freunden vergeblich suchen.[5] Die Ehe ist auch immer ein guter Trost für das Alter, denn dann können die Kinder ihre Eltern ernähren. Darum lassen auch manche Gesetzgeber die Unverheirateten nicht zu allen, besonders nicht zu den höheren Ämtern zu.[6] Alle Apostelbriefe, die doch vielfach Mäfsigkeit und Enthaltsamkeit empfehlen und unzählige

---

τοῦ Μαρκίωνος ἀποστρεφόμενος φαίνεται . . . ὁ Πλάτων. [De repl. I. Vgl. Päd. II. 10.] Str. III. 3. p. 1121.

[1] εἰ δὲ ἁμαρτία γάμος ὁ κατὰ νόμον, οὐκ οἶδα, πῶς τις ἐρεῖ θεὸν ἐγνωκέναι, λέγων τὸ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν εἶναι. ἁγίου δὲ ὄντος τοῦ νόμου ἅγιος ὁ γάμος . . πορνεία γοῦν καὶ γάμος κεχώρισται· ἐπεὶ μακρὰν ἐφέστηκε τοῦ θεοῦ διάβολος. Str. III. 12. p. 1185.

[2] τὸ δὲ τοιοῦτον ἀσεβές, θείαν γένεσιν καταλυόντων. . . . ἀλλὰ μὴν ἡ τῶν τέκνων ἀποβολὴ τῶν ἀνωτάτω κακῶν ἐστι, φασίν. ἡ οὖν τῶν τέκνων κτῆσις ἀγαθόν. εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ὁ γάμος. Str. II. 23. p. 1093.

[3] ἀλλ' ὁ καθ' ἕκαστον ἡμῶν, ἣν ἂν βούληται, κατὰ τὸν νόμον γαμεῖν, τὸν πρῶτον (= gesetzmäfsig im Gegensatz zum Konkubinat) λέγω, γάμον, ἔχει τὴν ἐξουσίαν. Str. III. 11. p. 1173. Vgl. S. 361 Anm. 1.

[4] ἔχει γὰρ ὥσπερ ἡ εὐνουχία, οὕτω καὶ ὁ γάμος ἰδίας λειτουργίας καὶ διακονίας τῷ κυρίῳ διαφερούσας τέκνων λέγω κήδεσθαι καὶ γυναικός. Str. III. 12. p. 1180.

[5] Str. II. 23. p. 1089.

[6] Str. II. 23. p. 1092.

Vorschriften über Ehe, Kindererziehung, Hausverwaltung geben, untersagen doch niemals den mäfsigen Gebrauch der Ehe, vielmehr lassen gleichmäfsig Gesetz und Evangelium Ehelosigkeit und Eheschliefsung zu.[1] Freilich darf man die Ehe nicht nach dem Reichtum oder nach der Schönheit, sondern mufs sie nach der Tugend beurteilen.[2]

Heiligung der Ehe.

Wenn übrigens schon die Philosophen nach Vervollkommnung und Heilighaltung der Ehe strebten, um wievielmehr sollen dann die Christen in der Gattin nicht nur die Befriedigung ihrer Wollust suchen, sondern sich aneinander erbauen, sich gegenseitige Hilfeleistung gewähren und einander zur Mäfsigung anhalten. Wie der Landmann zu bestimmter Zeit seinen Samen ausstreut, so soll auch der Mensch alles Unheilige aus der Ehe fernhalten. Der Landmann handelt bei seiner Thätigkeit vernünftig und nüchtern, so soll der Mensch machen, dafs sein Geschlechtsverkehr nicht durch das Benehmen der unvernünftigen Tiere beschämt werde.[3] Es läfst sich also wohl die Tugend der Enthaltsamkeit mit der Ehe vereinigen. Die heidnischen Philosophen kannten blofs eine Enthaltsamkeit, welche mit der bösen Lust kämpfen sollte. Ihre Enthaltsamkeit zügelte aber nur die bösen Thaten. Das Christentum dehnt die Enthaltsamkeit auch auf die Begierden aus. Aber nur mit Gottes Gnade kann man enthaltsam sein. Doch soll der Christ, nicht wie die Irrlehrer aus Hafs und Verachtung gegen Gott und seine Geschöpfe, sondern aus Liebe zu Gott und Sittlichkeit selbst die Enthaltsamkeit üben und den Tempel des heiligen Geistes ehren.[4] Wenn das Herz der Verheirateten auch zwischen dem Gottesdienste und der Liebe des

---

[1] Str. III. 12. p. 1188: *τόν τε εὐχαρίστως τῷ θεῷ γάμῳ κεχρημένον σωφρόνως . . .*

[2] *χρὴ δὲ τὸν εὐδαίμονα γάμον οὔτε πλούτῳ ποτὲ οὔτε κάλλει κρίνεσθαι, ἀλλ' ἀρετῇ.* Str. IV. 20. p. 1337.

[3] Str. II. 23. p. 1094.

[4] *ἡ καθ' ἡμᾶς δὲ (ἐγκράτεια) τὸ μὴ ἐπιθυμεῖν, οὐχ ἵνα τις ἐπιθυμῶν καρτερῇ, ἀλλ' ὅπως καὶ τοῦ ἐπιθυμεῖν ἐγκρατεύηται. λαβεῖν δὲ ἄλλως οὐκ ἔστι τὴν ἐγκράτειαν ταύτην ἢ χάριτι τοῦ θεοῦ . . . οὐ γάρ ἐσμεν ἐπιθυμίας τέκνα, ἀλλὰ θελήματος. καὶ τὸν ἐπὶ παιδοποιίᾳ γήμαντα ἐγκράτειαν ἀσκεῖν χρή, ὡς μηδὲ ἐπιθυμεῖν τῆς γυναικὸς τῆς ἑαυτοῦ, ἣν ἀγαπᾶν ὀφείλει, σεμνῷ καὶ σώφρονι παιδοποιούμενος*

Ehegatten geteilt ist, so kann man doch gut auch in der Ehe Gott hinreichend dienen.[1] Wenn also Christus sagt: Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen, so bezieht sich das selbstverständlich auch auf die Ehe, wie es sich auch auf die Enthaltsamen bezieht.[2] Nur nach gemeinsamer Übereinstimmung dürfen die Ehegatten sich nach der Weisung des Apostels zeitweilig des Umganges enthalten, damit nicht der andere Teil, durch die aufgedrängte Enthaltsamkeit zu sündhaften Begierden veranlafst, in Sünde falle. Die Ehe selbst ist ja unauflöslich.[3] Wie in allem gibt auch der Gnostiker wieder das Beispiel eines guten christlichen Ehelebens. Wenn er nämlich

---

θελήματι. Im übrigen dehnt der Christ die Enthaltsamkeit nicht allein auf die Geschlechtslust, sondern auch auf andere Dinge aus. Enthaltsamkeit ist es auch, das Geld verachten, Vergnügen, Besitz, Schauspiele grofsmütig geringschätzen, die Zunge im Zaume halten, überhaupt alles Sündhafte unterdrücken. Wegen Unenthaltsamkeit sind selbst Engel gefallen: *ἤδη δὲ καὶ ἄγγελοί τινες ἀκρατεῖς γενόμενοι, ἐπιθυμίᾳ ἁλόντες οὐρανόθεν καταπεπτώκασιν . . . ἡμεῖς μὲν οὖν δι' ἀγάπην τὴν πρὸς τὸν κύριον καὶ δι' αὐτὸ τὸ καλὸν ἐγκράτειαν ἀσπαζόμεθα τὸν νεὼν τοῦ πνεύματος ἁγιάζοντες.* Str. III. 7. p. 1161, 1164. Päd. III. 2. Manche Väter haben über die Engelsünde die oben geäufserte Ansicht. Andere treten diesem Irrtume entgegen: Orig. Cels. V. Cyrill Alex. adv. anthropomorphitos 17. Vgl. Migne VIII. p. 576. Unser Clemens erwähnt diese Ansicht auch Str. V. 1. p. 24: *οἱ ἄγγελοι ἐκεῖνοι, οἵ τον ἄνω κλῆρον εἰληχότες, κατολισθήσαντες εἰς ἡδονάς, ἐξεῖπον τὰ ἀπόῤῥητα ταῖς γυναιξίν, ὅσα εἰς γνῶσιν αὐτῶν ἀφῖκτο. . . ἐκεῖθεν ἡ τῆς προνοίας διδασκαλία ἐῤῥύνη, καὶ ἡ τῶν μετεώρων ἀποκάλυψις.*

[1] *τί δέ; οὐκ ἔξεστι καὶ τῇ γυναικὶ κατὰ θεὸν ἀρέσκοντας εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ; οὐχὶ δὲ ἐφεῖται καὶ τῷ γεγαμηκότι σὺν καὶ τῇ συζυγίᾳ μεριμνᾶν τὰ τοῦ κυρίου.* Verheiratete wie Jungfrauen gehören ja dem Herrn: *ἄμφω γὰρ ἅγιαι ἐν κυρίῳ, ἡ μὲν ὡς γυνή, ἡ δὲ ὡς παρθένος.* Doch ist es nicht gut, eilfertig zur zweiten Ehe zu schreiten: *πρὸς ἐντροπὴν δὲ καὶ ἀνακοπὴν τῶν εὐεπιφόρων εἰς τὸν δεύτερον γάμον ἁρμοδίως ὁ ἀπόστολος ὑπέρτονον φθέγγεται κ. τ. λ.* Str. III. 12. p. 1189.

[2] *ἔστι μὲν καὶ μετὰ τῶν σωφρόνως γημάντων καὶ τεκνοποιησάντων ὁ θεὸς δι' υἱοῦ· ἔστι δὲ καὶ μετὰ τοῦ ἐγκρατευσαμένου λογικῶς ὁ αὐτὸς ὡσαύτως θεός.* Str. III. 10. p. 1169.

[3] *‚ἐκ συμφώνου' ἵνα μήτις διαλύσῃ τὸν γάμον, ‚πρὸς καιρὸν δέ', ὡς μή, κατὰ ἀνάγκην ἐπιτηδεύων τὴν ἐγκράτειαν ὁ γῆμας, ὀλισθήσῃ ποτὲ εἰς ἁμαρτίαν, φειδοῖ μὲν τῆς ἑαυτοῦ συζυγίας, ἐπιθυμίᾳ δὲ ἀλλοτρίᾳ περιπεσών.* Str. III. 12. p. 1177.

den Zweck der Ehe, die Kindererzeugung, erreicht hat, dann gilt ihm die Gattin nur noch als Schwester.[1]

Der Starkmut.

Starkmut bezieht sich auf das, was uns gefährlich oder nicht gefährlich ist (*ἐπιστήμην δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ τῶν μεταξύ*).[2] Plotin faſste diese Tugend als Apathie und setzt ihr Wesen in die Unempfindlichkeit und Leidenschaftslosigkeit der Seele.[3] Clemens dagegen faſst die Tapferkeit in durchaus christlichem Sinne. Nach ihm gehört zum Begriffe der fortitudo, daſs man immer mit Vernunft und Überlegung handelt.[4] Das ist keine eigentliche Tapferkeit, die die Gaukler zeigen, welche schwierige Kunststücke ausüben und um feilen Lohn ihre Kunst verkaufen. Einen gröſseren Starkmut als diese bezeigen die christlichen Martyrer. Sie ertragen ihre Übel nicht aus Furcht vor gröſseren Übeln oder Tadel, oder aus Eigennutz, sondern aus Liebe zu Gott. Natürlich zeigt der Gnostiker wieder die herrlichsten Früchte des Martyriums wie auch des Starkmuts überhaupt.[5] Clemens behauptet zwar einmal leichthin, daſs der wahre Gnostiker keine Tapferkeit mehr nötig habe, da er ja nicht mehr zu fürchten brauche und auch thatsächlich nicht mehr fürchte. Er ist ja beständig bei dem, den

[1] *ἀδελφὴ τούτῳ ἡ γυνὴ μετὰ τὴν παιδοποιίαν, ὡς καὶ ὁμοπατρία κρίνεται . . . ὡς ἂν ἀδελφὴ τῷ ὄντι ἐσομένη καὶ μετὰ τὴν ἀπόθεσιν τῆς σαρκός.* Str. VI. 12. p. 321. Vgl. Str. VII. 11. p. 488, 489. Dieser letzte Gedanke gibt wieder einen recht klaren Aufschluſs über die Ansicht unseres Autors vom Gnostiker sowohl wie von der Ehe. Der Gnostiker ist kein Weltflüchtling; die Gnosis ist nicht an einen bestimmten Stand geknüpft. Obgleich die aus Liebe zu Gott gewählte Jungfräulichkeit entschieden höher steht als die Ehe, zeigt sich die Würde und Heiligkeit der Ehe allein schon darin, daſs auch der Gnostiker die Ehe nicht zu verschmähen braucht.

[2] Philo nennt die Tapferkeit auch *ἐπιστήμη ὑπομενετέων καὶ οὐχ ὑπομενετέων καὶ οὐδετέρων.* Ebenso nennt Zeno sie *καρτερία ἐπιστήμην ἢ ἕξιν τῶν ἐμμενετέων καὶ μὴ καὶ οὐδετέρων.* Vgl. die Anm. M. VIII. p. 1018 n. 27.

[3] Richter V. S. 37.

[4] *καίτοι πράσσεταί τινα καὶ πρὸς τῶν μὴ γνωστικῶν ὀρθῶς, ἀλλ' οὐ κατὰ λόγον, οἷον ἐπὶ ἀνδρείας κ. τ. λ.* Str. VII. 10. p. 484.

[5] Str. VII. 11. p. 493. Das Gesetz, das uns das Tragen der Weiberkleider verbietet, will, daſs wir Männer seien in Gesinnung und Handeln, im Ertragen von Leiden und Verfolgungen, in Leben und Sitten, bei Tag- und Nachtzeit und, wenn nötig, bis zur Vergieſsung des Blutes: *καὶ εἴ που μαρτυρίου δι' αἵματος χωροῦντος ἐπικαταλάβοι χρεία.* Str. II. 18. p. 1020.

er liebt, die Tapferkeit aber dient zur Abwendung der Furcht. Ebenso bedürfe er auch der Mäfsigkeit nicht mehr, da er ja keine Begierden mehr zu unterdrücken brauche.[1] Anderseits aber versichert unser Autor ebenso ruhig, dafs der Gnostiker die Klugheit und Gerechtigkeit übe, um sich Weisheit zu erwerben. Die Tapferkeit aber übe er nicht nur bei Ertragung der Unglücksfälle, sondern auch um dem Vergnügen zu widerstehen, um die Begierden, den Schmerz und Zorn, kurzum alle falschen Anlockungen zu überwinden. Und so versteht sich im Vergleichen solcher scheinbar widersprechenden Behauptungen unseres Schriftstellers erst seine ganze Ansicht über die verschiedensten Dinge. Man sieht auch gerade aus dieser Stelle, dafs Clemens dem Gnostiker keine stumpfe, widernatürliche und unmögliche Apathie zuschreibt, dafs vielmehr sein Gnostiker im Gegensatze zu Plotin und der Stoa wirklich Mensch und frei bleibt.[2]

Als Folgetugenden des Starkmuts bezeichnet Clemens Standhaftigkeit, Edelmut, Grofsmut und Freisinn.[3] Wie die Enthaltsamkeit mit der Mäfsigung, so hängt namentlich die Standhaftigkeit enge mit dem Starkmut zusammen.[4] Diese zeigt sich am herrlichsten im Martyrium. Clemens kann selbst das Martyrium bezeugen;[5] es gilt ihm als höchste Vollendung der Liebe und

Das Martyrium.

[1] *πῶς οὖν ἔτι τούτῳ τῆς ἀνδρείας χρεία, μὴ γινομένῳ ἐν δεινοῖς, τῷ γε μὴ παρόντι, ὅλῳ δὲ ἤδη συνόντι τῷ ἐραστῷ; [τίς δὲ καὶ σωφροσύνης ἀνάγκη μὴ χρήζοντι αὐτῆς; τὸ γὰρ ἔχειν τοιαύτας ἐπιθυμίας, ὡς σωφροσύνης δεῖσθαι πρὸς τὴν τούτων ἐγκράτειαν, οὐδέπω καθαροῦ, ἀλλ᾽ ἐμπαθοῦς].* *ἀνδρεία τε διὰ φόβον καὶ δειλίαν παραλαμβάνεται.* Str. VI. 9. p. 296.

[2] *ἀλλὰ τῇ μὲν φρονήσει καὶ δικαιοσύνῃ εἰς τὴν τῆς σοφίας κατακέχρηται κτῆσιν, τῇ δὲ ἀνδρείᾳ οὐκ ἐν τῷ τὰ περιστατικὰ υπομένειν μόνον, ἀλλὰ καὶ τῷ ἡδονῆς τε καὶ ἐπιθυμίας, λύπης τὲ αὖ καὶ ὀργῆς, καὶ καθόλου πρὸς πᾶν ἤτοι τὸ μετὰ βίας ἢ μετὰ ἀγάπης τινος ψυχαγωγοῦν ἡμᾶς ἀντιτάσσεται* [*-εσθαι*]. Str. VII. 3. p. 421.

[3] *εἴδη τῆς ἀνδρείας καρτερία* (tolerantia), *μεγαλοφροσύνη* (mentis sublimatus), *μεγαλοψυχία* (magnitudo animi), *ἐλευθεριότης* (liberalitas), *καὶ μεγαλοπρέπεια* (magnificentia). Str. VII. 3. p. 424.

[4] *οὐκ ἔστιν ἄνευ ἀνδρείας καρτερικὸν εἶναι, οὐδὲ μὴν ἄνευ σωφροσύνης ἐγκρατῆ.* Str. II. 18. p. 1020.

[5] *ἡμῖν δὲ ἄφθονοι μαρτύρων πηγαὶ ἑκάστης ἡμέρας, ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν θεωρούμεναι, παροπτωμένων ἀνασκινδα[υ]λευομένων, τὰς κεφαλὰς ἀποτεμνομένων.* Str. II. 20. p. 1069.

des sittlichen Lebens.[1] Selbstverständlich ist das Martyrium gemeint, welches aus Liebe zu Gott und in Übereinstimmung mit der Lehre des Evangeliums gewählt wird; beim wahren Martyrer deckt sich so die wahre Eigenliebe mit der Liebe zu Gott.[2] Dieses Martyrium behält seinen Wert für jeden Stand, jedes Alter und Geschlecht.[3] Höchst lächerlich ist die Ansicht des Basilides, das Martyrium sei nur immer eine Strafe vorheriger Sünden; damit fielen ja die meisten guten Werke der Lächerlichkeit anheim. Ebenso würde ja jedes Verdienst und jeder Lohn aufhören.[4] Wo bleibt da noch Glaube und Liebe, wenn alles nur Strafe ist? Natürlich hängen diese Ansichten der Irrlehrer mit ihrer Lehre von der Präexistenz der Seele und von der Seelenwanderung zusammen.[5]

Diese Anschauungen über das Martyrium finden sich durchgehends bei allen Vätern. Die Glaubenstreue in den Gefahren, zumal ein glorreicher Tod galt als gröfster Beweis eines wahrhaft christlichen Tugendlebens. So wissen Cyprian, Tertullian, namentlich Origenes, der schon als Knabe vor Verlangen nach dem

---

[1] *‚τελείωσιν' τὸ μαρτύριον καλοῦμεν οὐχ ὅτι ‚τέλος' τοῦ βίου ὁ ἄνθρωπος ἔλαβεν, ὡς οἱ λοιποί, ἀλλ' ὅτι ‚τέλειον' ἔργον ἀγάπης ἐνεδείξατο.* Die Martyrer sind gröfserer Ehren wert als die tapferen Krieger, die oft noch mit häfslichen Begierden aus dem Leben scheiden. Str. IV. 4. p. 1228.

[2] *οὐ τὴν ἁπλῆν μαρτυρίαν, ἀλλὰ τὴν γνωστικήν, ὡς κατὰ τὸν κανόνα τοῦ εὐαγγελίου πολιτευσάμενον, διὰ τῆς πρὸς τὸν κύριον ἀγάπης. . .* Str. IV. 4. p. 1229. *ὁ δι' ἀγάπην τὴν πρὸς τὸν θεὸν παθὼν διὰ τὴν ἰδίαν ἔπαθε σωτηρίαν. ὅ τε αὖ διὰ τὴν ἰδίαν ἀποθνήσκων σωτηρίαν, διὰ τὴν ἀγάπην ὑπομένει τοῦ κυρίου.* Str. IV. 7. p. 1255.

[3] *οὐ γὰρ τῆς τῶν ἀῤῥένων φύσεως τοῦτο ἴδιον, ἀλλὰ τῆς τῶν ἀγαθῶν. πιστῶς οὖν καὶ ὁ πρεσβύτης, καὶ ὁ νέος καὶ ὁ οἰκέτης ὑπακούων ταῖς ἐντολαῖς βιώσεταί τε καὶ ἐὰν δέῃ τεθνήξεται. ὅπερ ἂν εἴη διὰ θανάτου ζωοποιηθῆναι.* Str. IV. 8. p. 1280.

[4] *. . εἰ δὲ τὸ μαρτύριον ἀνταπόδοσις διὰ κολάσεως, καὶ ἡ πίστις, καὶ ἡ διδασκαλία, δι' ἃς τὸ μαρτύριον. πῶς δὲ ἔτι μισθὸς ὁ ἐνδοξότατος ἐν οὐρανῷ ἀπόκειται τῷ μαρτυρήσαντι διὰ τὸ μαρτυρῆσαι;* Str. IV. 12. p. 1293.

[5] *ποῦ ἔτι ἡ πίστις κατὰ ἀνταπόδοσιν τῶν προαμαρτημένων τοῦ μαρτυρίου γινομένου; ποῦ δὲ ἡ ἀγάπη, ἡ πρὸς τὸν θεόν, διὰ τὴν ἀληθειαν διωκομένη καὶ ὑπομένουσα; ποῦ δὲ ἔπαινος ὁμολογήσαντος, ἢ ψόγος ἀρνησαμένου κ. τ. λ.* Str. IV. 12. p. 1293.

Martertode glühte, das Martyrium nicht hoch genug zu erheben. Ihnen folgte Clemens Alexandrinus.[1] Doch stellt Clemens es als unklug und nötigenfalls sündhaft hin, sich leichtsinnig und freiwillig ohne besondere Not den Richtern zum Martyrium zu stellen. Man verliert so nutzlos sein Leben und gibt den Henkern nur Gelegenheit zur Erfüllung ihres schnöden Sündenhandwerkes.[2] Hierdurch weicht Clemens merklich von Tertullian ab, der zwar vor seinem Abfalle die Flucht in Verfolgungen gestattet, nach dem Abfalle sie aber schlechthin untersagt.[3] Ähnlicherweise läfst aber auch Tertullian nur die Seelen der Martyrer sofort nach dem Tode in den Himmel kommen.[4]

Clemens denkt sich das ganze christliche Leben nach seinen verschiedensten Beziehungen von einem grofsen Tugendnetz umspannt. Er entwirft in seinem Pädagog (III. 11) auch eigens

[1] Nach Gafs (S. 84, 85) betonte Cl. nicht so sehr die aktuelle Bedeutung dieses Gegenstandes als die virtuelle. Er schob das Hauptgewicht auf die Gesinnung und nicht auf das blofse leibliche Hingeben des Lebens, und deshalb tadelte er auch die leichtfertige knabenhafte Selbstaufopferung. Gafs hat insofern recht, als Cl. am meisten die Motive betont, die dem Martyrium zu Grunde liegen müssen; wenn aber auch die anderen Väter nicht gerade speciell die nötigen Motive des Martertodes hervorheben, so mufs man diese doch aus ihrer sonstigen Lehre auf das Martyrium übertragen. Vgl. Capitaine S. 141 f. Nach Münscher (S. 120) hat Cl. mäfsigere Lobeserhebungen über den Martertod, als der Enthusiasmus seinem Zeitgenossen Tertullian eingibt.

[2] Str. IV. 10.

[3] Ludwig S. 80. Tertullian (de fuga in persec.) beruft sich darauf, die Verfolgung sei ja von Gott vorausgesehen und wenigstens zugelassen. Somit ist sie, wie alles, was nach Gottes Willen geschieht, gut. Wer flieht, flieht aber nur aus Furcht, Gott zu verleugnen, das ist aber ebenso gut, als wenn er ihn wirklich verleugnet hätte; sonst wäre er ja nicht geflohen. Münscher S. 134. Stöckl, Anthrop. II. S. 246. — Aus einer Widerlegung der Erlaubtheit der Flucht bei Tertullian (sic enim voluit quidam, sed et ipse fugitivus, argumentari, cet.) glaubt Nöldechen (S. 296) annehmen zu dürfen, dafs Tertullian hiermit unseren Cl. meine, den er wegen seines sonstigen hohen Ansehens nicht zu nennen wage, den er aber als Heerführer der übrigen darzustellen scheine. — Wenn die sonstigen oben (S. 43 Anm. 2) angeführten Gründe Nöldechens für das Verhältnis der beiden Schriftsteller nicht mehr beweisen, kann man sicher auch aus dieser geringfügigen Stelle nichts Genaueres erfahren.

[4] Stöckl, Anthrop. II. S. 245.

einen „Umrifs eines Lebensideals“ und sucht alle, auch die kleinsten Dinge am Menschen mit diesem Ideal in richtige Beziehung zu bringen. Man zeihe ihn nicht einer kleinlichen Pedanterie: der Gedanke an die Gegenwart Gottes soll den Menschen beständig leiten, und alles am Tempel Gottes soll Gottes würdig und heilig sein. In diesem Sinne gelesen sind die eingehenden, bisweilen naiven Ausführungen seiner Schriften im allgemeinen, besonders aber seines Pädagogs eine erbauende, grofsartige Lektüre.

O. A. M. D. G.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
I. Die allgemeinen sittlichen Anschauungen des Clemens Alexandrinus	65
II. Die eigentliche Ethik des Clemens	105
1. Der Mensch und seine sittlichen Anlagen	105
2. Des Menschen Ziel und die dementsprechende sittliche Entwicklung	170
3. Die äufsere Norm und die Mittel des sittlich-guten Handelns: Gesetz, Gewissen, Freiheit, Gnade	224
4. Handelsmotive und Vollkommenheitsgrade	257
5. Die Lehre von der Sünde, Sündenvergebung und den Sakramenten	301
6. Die Lehre von der Tugend	328

Philosophischer Verlag

von

Ferdinand Schöningh in Paderborn.

Summa Philosophiae Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici. Iuxta Cursum Philosophicum Cosmi Alamanni, societatis Jesu Theologi. Instituta a Philippo Englert, theol. et phil. Doct., Professore Bonnensi. Prima Pars. **Logica.** Cum Approbatione. 298 S. gr. 8. ℳ 3,—

Commer, Dr. E., Univ.-Professor, **Logik.** Als Lehrbuch dargestellt. 358 S. gr. 8. ℳ 5,—

Ernesti, Konrad, **Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien** oder: Die erste zusammenhangende Begründung der christlichen Sittenlehre. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der einschlägigen Wissenschaften. Quellenmäfsig bearbeitet. 186 S. gr. 8. ℳ 4,—

Frantz, P. Jos., **Das Lehrbuch der Metaphysik für Kaiser Joseph II.** Zum ersten Male nach dem in der k. k. Privat- u. Familienbibliothek befindlichen Originale herausgegeben und mit Benutzung der im k. k. Haus-, Hof- und Staatsarchive befindlichen und anderen ungedruckten und gedruckten Quellen philosophie-geschichtlich erläutert durch Fr. Thomas M. Wehofer, O. Praed. 177 S. gr. 8. ℳ 2,60

Glossner, Dr. M., **Das Princip der Individuation.** (Sep.-Abdruck aus dem Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie I.) Mit Porträt. 200 S. gr. 8. ℳ 3,—

Glossner, Dr. M., **Der Gottesbegriff in der neuen u. neuesten Philosophie.** 80 S. gr. 8. ℳ 1,80

Glossner, Dr. M., **Savonarola als Apologet und Philosoph.** Eine philosophie-geschichtliche Studie. 124 S. gr. 8. ℳ 2,60

Otten, Dr. A. Prof., **Einleitung in die Geschichte der Philosophie.** Die Gottesidee, die leitende Idee in der Entwicklung der griechischen Philosophie. 296 S. gr. 8. br. ℳ 3,60, geb. ℳ 4,60

Rolfes, D. E., **Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles.** 148 S. gr. 8. ℳ 3,20

Sachs, Dr. Joseph, **Grundzüge der Metaphysik im Geiste des hl. Thomas von Aquin.** Unter Zugrundelegung der Vorlesungen von Dr. M. Schneid, bischöfl. Lyceumsrektor in Eichstätt. 2. verbesserte Aufl. 261 S. gr. 8. br. ℳ 3,—, geb. ℳ 4,—

Schneid, Dr. Matth., **Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas von Aquin.** (Specielle Metaphysik I.) 444 S. br. ℳ 6,—, geb. ℳ 7,—

Schneid, Dr. Matth., **Psychologie im Geiste des hl. Thomas von Aquin.** (Specielle Mataphysik II.) I. Teil. Leben der Seele. 368 S. br. ℳ 5,–, geb. ℳ 6,—

Tessen-Wesierski, Dr. F. v., Professor, **Die Grundlagen des Wunderbegriffes nach Thomas von Aquin.** 142 S. gr. 8. ℳ 3,—

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

MAR 25 '61 H

JUL 14 1966 ILL

CANCELLED

1030858

C 628.92
Die Moral des Clemens von Alexandri
Widener Library 001358553
3 2044 081 736 233